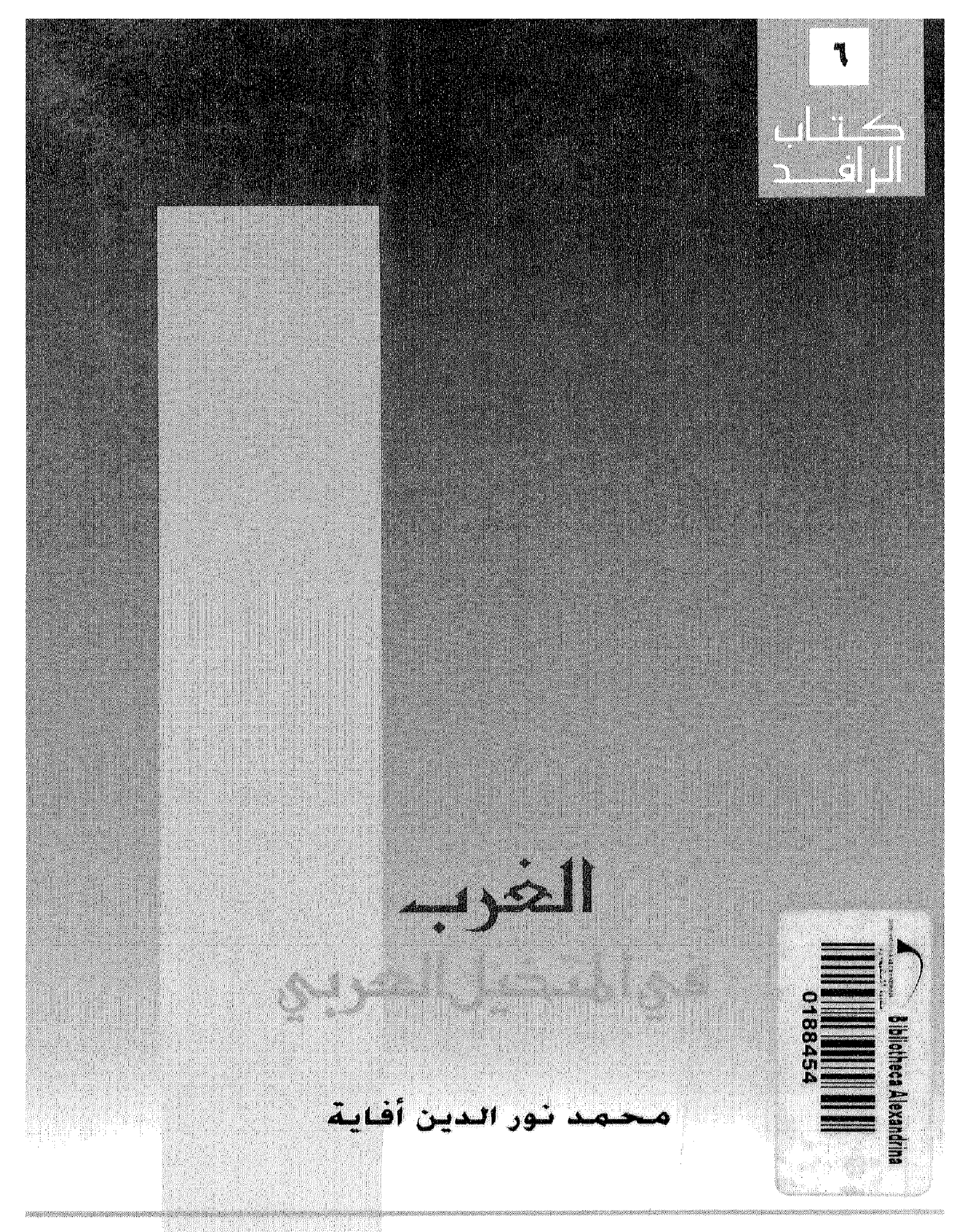
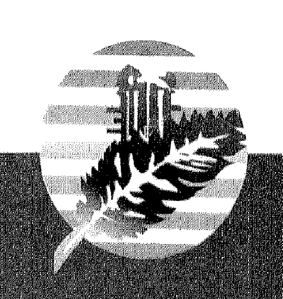


منشورات دائرة الثقافة والاعلام - الشارقة - ا.ع.م

١٩٩٦



* أستاذ الجماليات وفلسفة التواصل بكلية الآداب والعلوم الانسانية - قسم الفلسفة - جامعة محمد الخامس - الرباط

* الهوية والاختلاف في المرأة - الهامش والكتابة - دار افريقيا - الشرق ، الدار البيضاء ١٩٨٨
* الخطاب السينمائي بين الكتابة والتأويل ، دار عكاظ - الرباط ١٩٨٨
* الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - نموذج هابرماس ، دار افريقيا - الشرق ، الدار البيضاء ١٩٩٢
* المتخيل والتواصل ، مفارقات العرب والغرب ، دار المنتخب ، بيروت ١٩٩٣

منشورات دائرة الثقافة والاعلام - الشارقة - ا.ع.م

الطبعة الاولى١٩٩١

تصميم وإخراج : طلال معلا

الغرب
في المتخيل العربي

محمد نور الدين أفاية

كلمة الناشر

يتزايد الإهتمام بكتابات مفكري ومثقفي النهضة العربية في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين من قبل قطاعات واسعة من المثقفين العرب.ويتخذ هذا الإهتمام شكل إعادة نشر مؤلفات هؤلاء المفكرين ، وإعادة قراءة وتحليل مضامين هذه المؤلفات.

إن اعادة الاعتبار للفكر النهضوي العربي تأتي في زمنها وفي محلها ، بعد أن ترك هذا الفكر جانباً لعدة عقود ، خلالها كان المثقف العربي يستقي اما من ينابيع الفكر الغربي على تعدد اتجاهاته او من الاصول الاسلامية الاولى مسقطاً من حسابه تلك الاسهامات الاصيلة لمفكري النهضة العربية في تعيين سبل الخلاص من التخلف واللحاق بركب العالم المتقدم .

ففي غمرة الحديث المتصل عن صياغة مشروع فكري وحضاري بديل توجهت الأنظار الى التراث النهضوي العربي بحثاً عن أجوبة ، أو مقدمات للأجوبة في هذا التراث، كان الفكر العربي التحديثي يبحث عن مرجعية أو مشروعية تاريخية من هنا ، من الداخل ،ليرد القيم التي يدعو اليها الى ميراثنا الفكري الحديث ، الى جذوره المحلية . كون هذه الأفكار عبرت وتعبر عن حاجات موضوعية للنهضة والرقي والتقدم أدركها ، باكراً ،جيل رواد النهضة العربية ، حتى وان شاب التعبير عنها شيء من الغموض والتردد بل والتناقض كنتاج لمحدودية المنظومة المعرفية المتاحة يومذاك، ولضعف التطور الإجتماعي

لكن المفارقة ، ولعلها ليست كذلك ، ان الموقف من فكر النهضة العربية ليس موحداً حتى بين أولئك الذين ينطلقون مما يمكن أن نطلق عليه قاعدة تحديثية ، فمن بين هؤلاء من يرمي هذا الفكر بالسلفية وعدم العقلانية ، ويخضعه لتصنيفات هي من نتاج ثقافة اليوم ، أكثر مما هي تقص للمهاد الإجتماعية التي نشأ فيها هذا الفكر ، وهذا تعبير عن قراءة وحيدة الجانب أو حتى متعسفة تسقط مفهوماً عصرياً جاهزاً على ظاهرة عمرها أكثر من قرن ، بل وتغفل أن فكر النهضة وجد له ، وما يزال تجليات في بعض الظواهر المتصارعة في الساحة الفكرية العربية حتى اليوم .

ولقراءة هذا الفكر ، أو إعادة قراءته بالأحرى، يتعين الإنطلاق من الظروف العيانية التي نشأ فيها فكر النهضة العربية ، يوم كانت مصر ماتزال جزءاً من الإمبراطورية العثمانية التي كانت بدورها تصارع سكرات الموت تحت وقع

تحديات الغرب المتفوق عسكرياً وحضارياً ، الأمر الذي عزز الشعور بالحاجة لإعادة تنظيم الحياة وبناء المرافق الإنتاجية وإنشاء جهاز تعليم حديث وشبكة مواصلات ، فضلاً عن مؤسسات الدولة الحديثة كالدستور والجهاز التنفيذي العصري .. إلخ

لقد كان فكر النهضة ممهداً ومرافقاً للمساعي التي بذلت لتحقيق تلك الغايات ـ وهي مساع لم يكتب لها النجاح تماماً كما هو معروف ـ ولم يكن ذلك ليتأتى لولا التأثيرات الخارجية ، تحت وقع أفكار الثورة الفرنسية خصوصاً ، كما تجلى ذلك في تفكير رفاعة الطهطاوي بالذات الذي كان ضمن أول بعثة مصرية أرسلها محمد علي باشا الى فرنسا لتلقي العلوم الحديثة .

كان احتكاك الطهطاوي بالحياة والثقافة الفرنسية مدعاة لصدمة عنيفة أصابته ، عبر عنها في كتابه الشهير بعد عودته الى مصر :"تخليص الإبريز في تلخيص باريز". وسرعان ماأصبحت المعارف التي اكتسبها الطهطاوي وصحبه سلاحاً في معركة التحديث الكبرى التي سعى إليها محمد علي باشا في مصر ، بصرف النظر عن دوافع هذا الأخير من وراء التحديث ، فمنذ أن عاد الطهطاوي من باريس عام ١٨٣١ بقي عشر سنوات متصلة يشارك في تأسيس أجهزة الدولة ومؤسساتها ، فهو الذي أنشأ مدرسة الألسن وقلم الترجمة وترجم قانون التجارة الفرنسية ، واهتم كذلك باللغة ، ملاحظاً أن ما ساعد الفرنسيين على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم.

لقد هزم مشروع محمد علي بين عامي ١٨٤٠ – ١٨٤١ حيث تقلصت سلطاته فانحصرت في مصر وحدها ، وانخفض مستوى وعدد القوات المسلحة ، وحين تولى عباس الأول الحكم ، بعد وفاة محمد علي عام ١٨٤٩ ، قام على الفور بإغلاق مدرسة الألسن والوقائع المصرية وأغلب المدارس ، وطرد الكثير من العلماء الى الأستانة ، وفي ١٨٥٠ أمر بنفي الطهطاوي الى السودان .

سيتكرر الإرتباط بمشروع تحديثي آخر عند مفكر تنويري جاء في وقت لاحق هوالإمام محمد عبده الذي درس في الأزهر ، وتتلمذ على يد جمال الدين الأفغاني .. وحين نفي هذا الأخير من مصر حددت إقامته . وعندما قامت الحركة العرابية مطالبة بتحرير المصريين من هيمنة الترك والشراكسة ، خشي الإمام العاقبة ، ورأى أن حماس العرابيين قد يدفع بالإنجليز الى احتلال مصر ، لذلك كان ضد اندفاعهم ونصحهم بالتروي ، ولكن حين

اندلعت المواجهة مع الإنجليز الذين قاموا بقصف الإسكندرية كان الخيار أمام الإمام واحداً ، وهو الإنضمام الى الثورة العرابية .

في وقت لاحق سيقول طه حسين :"ان محمد عبده هو محرر العقل في مصر،فلم يكن يحضر دروسه الأزهريون فقط ، وانما كان يأتي للإستماع اليه الأفندية من المحامين والقضاة والأطباء".

ويبدو أن الإرهاصات التنويرية في فكر محمد عبده ستجد تطويراً خلاقاً في فكر طه حسين الذي استوعب هذه الإرهاصات وتجاوزها في الوقت ذاته . كان العميد يعتبر نفسه تلميذاً لمحمد عبده حين سافر لباريس أول مرة ، ولكنه انطلق من مبدأ حرية التأويل للمعتقد في خطاب محمد عبده لصياغة مشروع يعد أكثر استجابة للظروف الجديدة التي عاشها عميد الأدب العربي ولم يدركها الإمام .

الدكتور محمد نور الدين أفاية ، الأستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة محمد الخامس بالرباط ، والباحث الرصين في مجالات الفلسفة وعلم الجمال ، يقدم في هذا الكتاب الذي بين أيدينا جولة في عقل هذين الرجلين الرمزين في الفكر النهضوي العربي ، مركزاً البحث على ما يعد حلقة مفصلية في هذا الفكر ، وهو الموقف من الغرب والعلاقة معه ، ملاحظاً ما هو مشترك وما هو مختلف بينهما ،آخذاً بعين الإعتبار مقدار ماطرأ على الفكر النهضوي العربي نفسه من تحول في الفترة الفاصلة بين زمني الرجلين . والباحث إذ ينصرف الى معاينة موقف كل من محمد عبده وطه حسين من الغرب . كنموذجين مختلفين في هذا الفكر ، انما يتصدى بوعي لقضية راهنة في الحياة الثقافية والفكرية العربية ، مازلنا منشغلين بها في العلاقة مع الآخر ومع الغرب الرأسمالي تحديداً ، الذي يعلن بزهو انتصاره على المشاريع المغايرة ، ليلتقط - أي الباحث - وسط ضباب الرؤية الفكرية السائدة ،ماهو جوهري - الحاجة الى صياغة علاقة سوية مع هذا الآخر تحررنا من الإنبهار والخوف من قوته وغطرسته ، ومن دعاوي الإستسلام لمقتضيات النظام الدولي الجديد ، الذي يريد أسرنا بقيوده كراهية أو طوعاً ، كما تحررنا من عقدة الخوف من التفاعل الإيجابي الحر مع منجزاته الحضارية التي هي نتاج التطور الطويل المديد للحضارة الإنسانية ، التي كان لكل الأمم حصتها المؤكدة في صنعها .

الناشر

مقدمة

الغرب في الفكر العربي الحديث

«أيها الشرق، ما هو يا ترى غربك؟» هذا النداء الذي أعلنه الفيلسوف اللبناني «روني حبشي» في صيغة تساؤلية منذ ما يزيد على ربع قرن، مازال يمتلك راهنية قوية، في كل مرة تثار فيها مسألة العلاقة بين الشرق العربي الاسلامي والغرب.

بأي غرب يتعلق الأمر حين يتقدم الكائن العربي الاسلامي أمام ذاته وأمام الآخر؟ ما هو القسط من الآخر الذي يسكنه؟ كيف يصاغ «جدل الهوية» في الكتابات العربية؟ وكيف يمكننا تصور الأشكال المختلفة للقاء، للتقارب وللتوتر بين الشرق والغرب؟

ومع ذلك، فإن الآخر حاضر بقوة، هنا والآن، لأن الاهتمام بالذات وبالآخر هو اهتمام يسكن كل تصور، أو جسد أو لغة. فالآخر، كيفما تقدم إلينا، يترجم ذاته من خلال اللغة والجسد. والمغايرة تحتفظ على وجودها لإدارة أمور التواصل، الذي يصعب تملكه مفهوميا أحيانا، بين الذات والآخر. ومن ثمة فإن تسيير هذه العلاقة، المختلفة دوما، تفترض التزاما ويقظة يتجسدان في الزمن وينعكسان في الوعي.

ماهي الامكانات التي نضعها لأنفسنا لمعرفة أو للاعتراف بالآخر، وبالتالي تكوين صورة عن الذات بوصفها عملية مشروعية فاعلة؟

قبل الاقتراب من هذه الأسئلة يتعين الإلحاح على قضية تبدو لنا في منتهى البداهة، وهي أنه حين نتحدث عن الآخر، فإننا لا نقصد كيانا كليا، أو أن الذات تتماهى مع ما يشابهها. فالآخر – والأمر يتعلق هنا بالغرب – باعتباره اختلافا ثقافيا يشكل جزءا من نظرتنا للذات، سواء تقدم إلينا بوصفه شريكا متساويا أو في هيئة غاز، أو تاجر أو مبشر أو باعتباره كيانا متغطرسا أو مهادنا، الخ. فالآخر حال في المجال الوجودي للهوية. إنه يمثل، وبشكل مفارق، موضوع إغراء ومنبعا للحيطة والحذر.

هناك مسألة غريبة في الوعي العربي، وذلك منذ الصليبيين الى الآن. وهذا ما لا يحتاج دائما الى تبرير، لأنه قول أقرب الى تحصيل الحاصل. غير أن هذه المسألة تكتسب، في كل مرة، مضمونا وتسمية مختلفين. فهي قد تحيل الى الرومان، والافرنج، أو الى المسيحيين، أو الأوروبيين أو الاستعماريين... أو الى الغربيين. كما لو أن كل فترة من فترات التاريخ الجدلي لعلاقة الشرق والغرب، تفرز نمطها الصراعي، وأن لحظات التفاهم والهدنة والاعتراف تبدو نادرة أو عابرة.

فالغرب، بالنسبة للبعض، تعرض «لأربعة تحولات : الغرب الاغريقي – اللاتيني، الغرب المسيحي – الاقطاعي، غرب الدول – الأمم والامبراطوريات البحرية؛ والغرب الأطلسي والتقني – الاقتصادي» (1) أما بالنسبة للبعض الآخر، فإن : «الشرق والغرب مطروحان بقوة بوصفهما مفترقين، أو بالأحرى متعارضين، بينما يتشكل تاريخهما من فرص للقاء والاتصال، والمواجهة، حيث الواحد يتعارض مع الآخر وكأنه لا يريد أن يعترف به، وكأنه لا يريد أن يعترف بالجوانب المشتركة من تاريخهما وثقافتهما. فهناك نوع من الخشية تنتاب كل طرف من أن يبتلعه الآخر، أو كأن الآخر يمثل جوانب من الذات ترفض الاضطلاع بها»(2) .

لم يكن الغرب كيانا واحدا وموحدا في يوم من الأيام، فهو متعدد ككل كيان تعبره منابع مختلفة وتداخلات متنوعة في الزمن والمكان. لذلك فالحديث عن الغرب هو حديث عن تعدد، «هناك، أولا، ذلك الغرب المتعلق في ذات كل واحد منا، أي في الشرق الغربي أيضا، والذي يمارس الضغط على وعينا لكي يتحقق، هناك في الغرب كذلك، في مواجهتنا، غرب مفترض، على استعداد عجيب للحوار إذا ما نشطت في داخله عناصر أصالته. وهناك، أخيرا هذا الغرب الفاعل، المقنَّع بالقوة والتقنية، حيث لم تعمل زوابعه واضطراباته إلا على تدجيننا وإهانتنا» (3).

كيان متعدد وتعريفات متعددة، أن نتفق مع هذه التحديدات أو نختلف، هذا لا يمنع في نظر البعض، من كون مصطلحي الشرق والغرب يستخدمان بشكل مشوش، يستهلكان بلا حدود، ويستعملان، أحيانا، في سياقات غامضة، منتجة بذلك صورا نمطية ملتبسة عن الذات والآخر، لا ينظر الى الغرب في واقعيته ووجوده العيني، أي

بوصفه مخترقا بالتناقضات والمفارقات والاختلافات، بل يصبح قوة منتجة للأساطير والكليشيهات والتصورات المغلوطة، ويغدو بالتالي كيانا متخيلا.

حين يتحول الغرب الواقعي الى غرب متمثَّل، فإن كل أشكال التنميط تصبح ممكنة ومتخيلة، نفس الآلية الذهنية تنطبق على الشرق، أو على كل مغايرة جذرية. فالغرب ولَّد قاموسا كاملا من الصور النمطية عن الإسلام، عن النبي محمد وعن العرب، منذ الصليبيين الى الآن. والعرب والمسلمون كذلك. فالتقاطعات المتوترة والمواجهات العنيفة أعطت للعلاقات بين الغرب والشرق أبعادا تتميز بالحيطة والحذر؛ لدرجة أن صورة الآخر تغدو تخطيطية فقيرة بسبب الاصرار المتواصل على إغفال واقعيته لصالح تمثل تسطيحي وتبسيطي.

لقد كان الشرق، منذ مدة طويلة، موضوعا للتفكير في إطار الاستشراق (4)؛ غير أن العرب والمسلمين، بالمقابل، وبالرغم من عظمة حضارتهم في المرحلة الوسيطية، لم يحرروا إلا مشاهدات ومذكرات، تبتعد أو تقترب من الدقة، للحروب والغزوات ضد المشركين والكفار. إن غنى وتنوع الانتاج الغربي حول الشرق ليس له ما يماثله في الانتاج العربي الإسلامي بخصوص التصورات المختلفة عن الغرب (5). لا شك أن الباحث يمكنه أن يعثر على تراث تاريخي يظهر مختلف مراحل الجهاد، ومشاهدات بعض الرحالة وتقارير السفراء. هذا المتن يمكّن من رصد بعض مظاهر صور الآخر، ولكن أن نجد بيبليوغرافيا تجعل من الآخر موضوعا للتفكير، فذلك ما يصعب العثور عليه.

وإذا كان الغربيون قد أنتجوا، طوال القرون، طرقا مختلفة لتقسيم العالم، فإن المسلمين يشطرونه الى قسمين : «دار الاسلام» و «دار الحرب». تشمل الأولى كل البلدان التي فتحها المسلمون وتخضع لسلطتهم، أما باقي مناطق العالم الآخر فإنها تدخل ضمن دائرة «دار الحرب».

في موضوع الاختلاف الموجود بين الشرق والغرب، ونظرة كل واحد منهما للآخر، يلاحظ «برنار لويس» بأن هذا الاختلاف «لا يعود الى تسامح ديني كبير من طرف الأوروبيين؛ بل لقد كان الأوروبي، على العكس من ذلك، أكثر تعصبا ولا متسامحا تجاه المسلم مما كان عليه الأمر مع الاسلام إزاء المسيحية. إن أسباب تفتح الاسلام ترجع الى اعتبارات لاهوتية وتاريخية وعملية كذلك... بالنسبة للمسيحيين كما هو الشأن للمسلمين، فإن دينهم ووحيهم يمثلان الرسالة الإلهية الأخيرة للإنسانية. غير أن الترتيب الزمني كان يفرض اختلافا في ادراكاتهما، لقد كان المسيح، بالنسبة للمسلم، رائدا ونبيا مبشرا، في حين أن النبي محمد كان، في نظر المسيحي، دجالاً ومضللاً... فالمسيحي، كما هو الأمر مع اليهودي، كان يتمتع بحق التسامح من طرف الدولة

الإسلامية. أما بالنسبة للمسيحي، فإن موقفا مماثلا كان غير مقبول من الزاوية اللاهوتية مادام الإسلام يمثل دينا بعديا» (6).

الى أي حد تعمل هاتان النظرتان، المسيحية والإسلامية، المنتجتان في ظروف المواجهة إبان المرحلة الوسيطية على التأثير في طريقة إدراك الآخر في الزمن الراهن؟ وهل عملت الحداثة على تشكيل صورها الخاصة بخصوص النظرة المتبادلة بين الشرق والغرب؟

لقد خضع النظر الغربي للشرق لدراسات غزيرة من طرف الباحثين الغربيين، ومن منطلقات منهجية مختلفة، ومتضاربة أحيانا، غير أن جلهم يتفق حول اعتبار الادراك الغربي للشرق العربي الإسلامي مازال مسكونا بالتصورات والأحكام القبلية التي أنتجها التراث الوسيطي ولا سيما المسيحي منه. بل إن فكر الأنوار، بالرغم من بعض الكتابات النقدية فيه، لم يتمكن من تكوين نظرة مغايرة وجديدة عن الإسلام. هل يجوز لنا القول، اعتبارا لذلك، أن العصر الوسيط وضع الأسس الدينية العميقة للنظرتين المتبادلتين بين أوروبا والإسلام، لدرجة أنها مازالت تؤثر، وبشكل عميق، في التمثلات التي مازال يحملها كل طرف عن الآخر؟

لا شك أن الحداثة الأوروبية، ابتداءً من القرن الثامن عشر على الخصوص، أعطت أبعادا جديدة لمسألة المغايرة. ذلك أن مضمونها التوسعي، المسترشد بإرادة للقوة تقول بالتحكم في الطبيعة والمكان، في النمو المادي والتقدم، تحوّل - أي هذا المضمون - الى قوة جارفة مهيمنة، تعمل، بكل ما تملك من وسائل على صياغة التمثلات والتسميات سواء في الغرب أو في الشرق.

ان أوروبا الحديثة بسعيها لفرض قيمتها ومثلها استنبتت، بشكل متساوق، عناصر انفصال حقيقي في الكائن العربي الإسلامي، الذي ما انفك، منذ مختلف لحظات اللقاء العنيف مع هذا النموذج الحضاري الجديد، يتحدد من خلال الآخر، وينظر الى مقوماته الذاتية في ضوء ما يفرضه عليه هذا الآخر من رهانات وتحديات.

كيف تتقدم أوروبا إذاً، في المجال العربي للهوية؟ ما هي نسبة الأسطورة والواقع التي يحوزها الغرب في الوعي واللاوعي العربي الإسلامي؟ وكيف تمت عملية إدماج الآخر في فكر ومتخيل النخب؟

قبل الاقتراب من هذه الأسئلة تتعين الاشارة الى أن مسألة المغايرة لا ينظر اليها بنفس الطريقة من طرف النخب التي تسكن ضفتي المتوسط، ويزداد هذا الواقع رسوخا بقدر ما تتوسع مصالح أوروبا والغرب في العالم العربي. كذلك فإن وعي الأوروبيين بالإسلام لم يكن يؤثر، بشكل مباشر، في الصورة التي يحملونها عن ذواتهم، فضلا عن أن هذه النظرة لم تكن تمس بطريقة من الطرق، التطور الداخلي للمجتمع الأوروبي.

وإذا كانت هذه الجدلية نسجت نسقها الرمزي والسياسي بهذا الشكل في أوروبا، فإنها، بالمقابل، تم الاضطلاع بها بطريقة مختلفة جذريا، في السياق التاريخي والفكر العربي الإسلامي. ذلك أن تكوين نظرة العرب والمسلمين لأوروبا وللغرب، كان ومازال ملتصقا، وبشكل عضوي، بالتحولات الداخلية لكل بلد عربي، حتى قبل أن تصبح أوروبا رهانا تاريخيا في الجدالات الدينية والإيديولوجية. إضافة الى أن الاهتمام بأوروبا لم ينتج متخصصين «مستغربين» كما هو الشأن بالنسبة للمستشرقين. إن أوروبا، أو الغرب في شموليته، كان هما مشتركا لدى كل النخب العربية الإسلامية، سواء انتمت الى عالم الأدب والفكر، أو مجال الدبلوماسية والسياسة أو حتى رجال الدين.

ومن ثمة فإن الحديث عن الفكر العربي الحديث، ككل فكر على كل حال، هو حديث عن مجموعة من النصوص، صيغت وكتبت من طرف مختلف المثقفين العرب في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين.

لذلك، فإذا كان كل وعي، بالمعنى الفينومينولوجي، هو وعي بشيء ما، أي أنه وعي ذات بموضوعات، فإن الوعي العربي الحديث والمعاصر، بمختلف روافده ومستنداته الفكرية، تشكل ضمن علاقة مضطربة مع موضوعاته وأشيائه، وأصبح وعيا بأشياء ليست بتلك التي هو مطالب بالوعي بها، فهو إما أنه يستغرق في الماضي لاهثا وراء الحقيقة القدسية، أو يتغنى بتبني مقومات غرب أسس حضارته في صيغة مستقبل دائم التجدد، أو أنه يركن الى حالة توفيقية توفر له بعض شروط الاطمئنان على انتمائه الى تاريخيته وحاضره.

ولعل بعض المشتغلين بالحقل المعرفي والفلسفي في الثقافة العربية يدركون الشقاء الذي يسكن هذا الوعي، ويقفون عند بعض ملامح الغربة التي يعبر عنها ولا يكف عن انتاج شروطها واستمرارها. بل إن هؤلاء المشتغلين بهذا الحقل وجدوا أنفسهم مرغمين على الانفصال عن تاريخ الفلسفة لينخرطوا في قضايا اشكالية تتداخل فيها الثقافة والسياسة بالحضارة ويتشابك فيها التاريخ بالايديولوجيا. حتى أن الحديث عن «فلسفة عربية» يبدو أنه في حاجة الى تدقيق ومساءلة لأن الأمر يتعلق أكثر، ربما، بما يسميه الأستاذ هشام جعيط بـ «فلسفة الثقافة» التي تتخذ من التراث والهوية وعلاقة الشرق والغرب موضوعات لها.

لقد شهد الوعي العربي تحولات عميقة منذ أواسط القرن التاسع عشر، عكست مختلف مظاهر التبدل التي جرت على مسار التاريخ العربي. ولقد عبر هذا الوعي، في كل مرة، عن محاولات متنوعة لفهم ومواجهة التغييرات الموضوعية التي أفرزها التاريخ العالمي، وما يقع منها في حوض البحر الأبيض المتوسط على وجه الخصوص.

إن ما يشغلني هنا، في هذا المقام، لا يتمثل في تحديد بروز هذه التحولات في الوعي بشكل دقيق، أو القيام بسرد بدايات ما نعت بـ «النهضة» العربية كل الباحثين يتفقون على اعتبار القرن التاسع عشر، لا سيما ابتداءً من الأربعينات والخمسينات، شكل منعطفا حاسما في تكوين الفكر العربي الحديث، وقد تساوق ذلك مع انتقال الرأسمالية الى مرحلة التوسع الامبريالي بكل ما يولد ذلك من إرادة للقوة وميل الى الهيمنة. لذلك كان على الفكر العربي أن يستجيب لتحديات ثلاثة : مواجهة الفكر الهيمني للغرب مع ما يمثل من جديد وثوري واستعبادي؛ التحرر من الضغوط الثقيلة للتاريخ الوسيط ومن سطوة التقاليد العتيقة؛ وأخيرا خلخلة البنيات الاقتصادية والاجتماعية المتميزة بالثبات والتأخر.

باستجابته لهذه التحديات الثلاثة وجد الفكر العربي نفسه مرتبطا، بشكل عضوي، بمشاريع إصلاحية : إصلاح كل أصعدة الوجود العربي، إعادة النظر في طرق إدراك الأشياء والمجتمع والسياسة والفكر، ومواكبة تحولات التاريخ الغربي، الخ. هكذا أصبح مشروع الاصلاح مرادفا للتجديد والنهضة واليقظة والتنمية والتقدم، الخ.

أمام الانفصال التراجيدي للنموذج المريض الذي مثلته الامبراطورية العثمانية، والصعود الجارف للقوى الأوروبية، بدأت النخب العربية الإسلامية في التفكير، بمختلف الطرق، في الوضعية اللامتكافئة التي كان عليها المجتمع العربي، وذلك باستدعاء مصطلحات ثنائية الأطراف، مثل الانحطاط والنهضة، التأخر والتقدم، الخ. مسترشدة في ذلك بأطر مفاهيمية إسلامية وسيطة وبمرجعيات أوروبية في نفس الآن.

لقد كان الأمر يتعلق بإصلاح كل مستويات الحياة العربية الإسلامية من السياسة الى الاجتماع، ومن اللغة الى أنماط التفكير. كان من المفترض زعزعة كل شيء وإعادة بنائه، مع الاهتمام بالمضاعفات الممكنة للإصلاح. هكذا برز الاتجاه السلفي للقول إن وضعية الأمة لا يمكن إصلاح أحوالها إلا بالرجوع الى المنابع النقية للإسلام، بفتح المجال لإمكانية الاجتهاد ولإعطاء دلالات جديدة للنصوص القديمة حتى تتلاءم مع المعطيات التاريخية الجديدة. وهذه دعوة مازالت قائمة الى الآن بتمظهرات وتلوينات مختلفة. وبالمقابل، ظهرت شريحة أخرى من النخبة، متأثرة ببعض تيارات الفكر الأوروبي تؤكد على أن الإصلاح لا يمكن أن يحصل في واقع الأمر دون تصفية الحساب مع الماضي ولا سيما في حمولاته اللاهوتية، وإعادة بناء طرق جديدة للإدراك والنظر تتلاءم مع الأزمنة الحاضرة، وهذا الأمر لن يتأتى إلا بالاقتناع المبدئي بنضج الانسان وحريته، وقدرته على مواجهة مصيره اعتمادا على العقل والعلم والعمل.

هذان الموقفان، السلفي والليبرالي، لم يكونا غريبين عن الشروط التاريخية والسياسية المحيطة. ذلك أن الدعوة الى الرجوع الى إسلام خالص كانت تعبر في

العمق، عن رد فعل، ذي طابع دفاعي، ضد إرادة كاسحة استهدفت سلب الوجود العربي الاسلامي وتدمير المقومات المكونة لشخصيته. في حين أن الموقف الليبرالي كان يجسد لحظة انقطاع مفروضة من طرف السيطرة الأجنبية على مسار التاريخ العربي الإسلامي، ورد فعل انفعالي لتغطية حالة خاصة للشعور بالنقص.

ما يثير الانتباه، إضافة الى ذلك، هو أن الهاجس السياسي يمثل إحدى أهم خصائص الثقافة العربية الحديثة. بل إنه معيار حاضر، بقوة، لدرجة أنه يوجه كل أحكام القيمة والواقع المرتبطة بالحياة العربية في هذه الفترة. فالاصلاح لا يقتصر على كونه مهمة فكرية، لأنه يتغيا تحرير الناس من التقاليد القديمة ومن السيطرة الأوروبية. ومع ذلك فإنه إذا كان المجال السياسي في التاريخ الغربي الحديث تحدد في إطار الفصل ما بين السياسي والديني ضمن الشروط العامة التي كانت تسمح بتطور لحظات هذا الفصل، وفي ضوء ظروف تكوين مقومات المجتمع البورجوازي واستفادته من مكتسبات نتائج العلوم التجريبية والانسانية. إذا كان هذا المجال في السياق الغربي حاسما – حسب الحالات – في القطع بين السلطة السياسية ومؤسسة الكنيسة، فإن ما يثير الانتباه في القاموس المفهومي المستعمل من طرف الليبراليين العرب هو النسبة اللافتة من الغموض الذي يلف أسلوب ترجمتهم للفلسفة السياسية الليبرالية وطريقة تكييفها في البيئة الثقافية العربية؛ وكتابات رفاعة الطهطاوي (1973-1801) وخير الدين التونسي (1879-1810) بليغة في هذا المجال.

وعلى الرغم من النعت الذي يوصف به فكر «النهضة العربية» فإن هذا الفكر تعبره اختلافات متعددة عبر أصحابها عن موقفهم وأفكارهم ضمن تيارات يستند كل واحد منها الى إطار مرجعي يوفر شروط التفسير أو التبرير. غير أن هذا التعدد لم تكن تخرج مختلف تجلياته على اتجاهين رئيسيين : الاتجاه الإصلاحي الإسلامي، والاتجاه الليبرالي التحديثي. وداخل هذين الاتجاهين يعثر الباحث على تأويلات وقراءات متنوعة اندرجت ضمن الجدالات السياسية والأيديولوجية، ومنحت لهذه الجدالات حيوية خاصة منذ أواسط القرن التاسع عشر الى الآن.

غير أن السؤال المركزي الذي هيمن على مسار الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر بمختلف تياراته يمكن صياغته على الشكل التالي : كيف يمكن للعالم العربي الإسلامي أن يعرف ذاته ويحدد موقعه بالقياس الى ما يجري في الغرب؟

ما يسوغ هذا السؤال يتمثل في كون الفارق في جدل اللاتكافؤ في العلاقة بين العرب والغرب فارقا جذريا، إذ النهضة الأوروبية والغربية أصبحت واقعا ملموسا في حين أن النهضة العربية، بقيت في مستوى المشروع والطوبى. الأولى أنجزت وتعمل من داخلها – ومن فائض امتدادها الخارجي – على تجاوز ذاتها، أما الثانية فهي فكرة

غير مكتملة ومشروع لم يتحقق وجدت النخب العربية نفسها تتأرجح بين نموذجين : النموذج الأوروبي الذي يفرض نفسه في الحاضر؛ والنموذج العربي الإسلامي الذي تحقق في الماضي ويجر معه تاريخية ثقيلة، هذا الرهان المرجعي المزدوج خلق قلقا حقيقيا لدى هذه النخب. وكما يلاحظ محمد عابد الجابري : «إن التعامل نهضويا على ـ صعيد الخطاب ـ مع النموذج الأوروبي يتطلب منهم السكوت على الجانب الاستعماري فيه، وهذا «غير» ممكن لأن الاستعمار الأوروبي بالذات يعوق نهضتهم، بل يهدد وجودهم... وإذاً فلابد من معارضته بل لابد من فضحه ومقاومته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التعامل– نهضويا كذلك – مع النموذج العربي الإسلامي يتطلب بدوره السكوت عن قرون طويلة من «الانحطاط» وهذا السكوت «غير» ممكن هو الآخر لأن قرون «الانحطاط» هذه جزء من هذا النموذج نفسه، وإذن فلا بد من حضورها، بكيفية أو بأخرى في نفس الخطاب» (7).

طرح هذا الرهان على النخبة العربية وكأن اختيار نموذج ما كان يفترض استبعاد النموذج الآخر، أو الدخول في مواجهة ضده، أو على الأخص ضد ما يمثل اللا مفكر فيه في هذا النموذج، أي ما يعتبر سلبيا في النموذج : الاستعمار والقهر في النموذج الأوروبي، والانحطاط والثبات في النموذج العربي الإسلامي.

هكذا عبر فكر «النهضة» العربية عن وعي قلق، وحاد أحيانا، بالانحطاط والتأخر التاريخي. فالنهضة تمثل، في العمق، وعيا بالفارق والاختلاف ما بين واقع منحط يعيشه العرب، ونهضة واقعية يجسدها النموذجان الأوروبي والإسلامي (الأول في الحاضر والثاني في الماضي)، لذلك يجوز القول إن فكر النهضة العربية نحت وعيا بالفارق بين النموذجين، وليس بالواقع باعتباره معطيات مادية معقدة. بل إنه صاغ تصورات أقرب الى التخيل منها الى الواقع، وللغرب بوصفه مستقبلا دائم التجاوز وللحضارة العربية الإسلامية باعتبارها تجسيدا لماض ذهبي مجيد.

من هنا يبدو لنا من المبرر القول إن إعطاء مضمون ما للفكر العربي الإسلامي الحديث يفترض استدعاء الآخر وانزياحا متخيلا مزدوجا، نحو الغرب في تركيبته المعقدة، الكاسحة والمغرية؛ ونحو ماض موصوف بشكل عجائبي، مثير ومؤمثل.

يغدو الواقع، كمقولة فكرية، مهمشا، ولا يدرك الحاضر إلا من خلال الآخرين، لدرجة أن تعريف الذات يحل محله خطاب عن الآخر. في ضوء هذه الحالة النفسية يعمل المثقف العربي – سواء كان سلفيا أو ليبراليا، مسلما أو مسيحيا – على القفز على الوقائع الموضوعية واستبعاد إعمال الفكر فيها. بمعنى اخر أن ما كانت تتخذه بعض النخب موضوعا للتفكير، لم يكن، في حقيقة الأمر، إلا «واقعا» قريبا من الإدراك المتخيل منه الى المعطى الاختباري الملموس.

تصـور مـتـخـيل عن أوروبا، وفكرة منفـصلة في بعـدها عن الحـضـارة العـربيـة الإسلامية، فكر ولّده العنف الملتصق بالمشروع الغربي في القرن التاسع عشر والتأخر التاريخي العربي الإسـلامي، وعي انفعالي إزاء نموذجين حضـاريين : أوروبا الحاضرة في واقعيتها والإسلام القدسي الغائر في ثنايا الرموز الماضية. تفكير في نهضة محلوم بها، متخيلة وغير متحققة، في ضوء مرجعيات معيارية، متجنبا تعقيد الواقع ومتطلعا الى نزعة إصلاحية متباينة الحدود لتجاوز حالة تقدم أصحابه بوصفهم مرتبطين بالمرجعية السلفية أو بالثقافة الليبرالية التحديثية أو حتى من اطمأن منهم الى موقف انتقائي، فإن الرغبة الجامحة في إعطاء معنى للهوية العربية الإسلامية اصطدمت، في كل مرة، بقوة الآخر، الغربي في أبعاده المتخيلة، والعربي الإسلامي في تعبيراته القدسية.

الهوامش

(1) Charnay, J.P., les Contres-Orients, ou comment penser l'autre selon soi, ed. Sindbad. Paris, 1980,p.20.

(2) Gilbert Grandguillaume, "Orient-Occident, des espaces partages", in Maghreb-Machrek, n. 123,1989.

(3) Rene Habachi, Orient, quel est ton occident? Ed. du Centurien. Paris, 1969, p.7.

(4) Voir Thierry Hentsch, L'Orient imaginaire, vision politique de l'est mediterraneen, ed. de Minuit, Paris, 1988.

(5) Voir Bernard Lewis, Comment l'islam a decouvert l'Europe, ed. La decouverte, Paris. 1984.

(6) Bernard Lewis, op. cit., p. 283.

(7) محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، (1982)، ص (19).

الغرب

في الخطاب الإسلامي

نموذج محمد عبده

(1) : الآخر كتحدّ

ثلاث لحظات تاريخية، ذات أبعاد عسكرية، سياسية وثقافية طبعت تاريخ العلاقة ما بين الضفة الشمالية والضفة الجنوبية للبحر المتوسط بين أوروبا والإسلام. هذه اللحظات الثلاث هي : الحروب الصليبية؛ نهاية الوجود العربي الإسلامي في الأندلس سنة (1492)وحملة نابليون بونابرت على مصر في (١٧٩٨) .

إذا كان الصليبيون قد اعتبروا أنفسهم «جند المسيح» بتشجيع من البابا لتحرير ضريح المسيح في القدس، فإن المسلمين في تلك الفترة كانوا ينظرون الى الاختراق الصليبي بوصفه حربا منظمة من طرف الإفرنج ضد الإسلام تحت ذرائع دينية.

وإذا كانت معركة «بواتيي (732) تعتبر منعطفا استراتيجيا بالغ الأهمية، عملت على الحد من تقدم المسلمين في العمق الأوروبي محتفظة بذلك للمسيحية بهذه المنطقة الحيوية، فإن ذلك كله لم يمنع المسلمين من خلق حضارة مزدهرة في الأندلس طيلة ما يقرب من ثمانية قرون.

لم يتأخر الهجوم المضاد المسيحي الذي نجح سنة (1492) في طرد المسلمين واليهود من الأراضي الإيبيرية. وقد كان الأمر يتعلق برد فعل ضد هزيمة مزدوجة،

تمثلت الأولى في استرجاع صلاح الدين الأيوبي للقدس، والثانية في سقوط القسطنطينية في يد المسلمين. إن الانسحاب الاضطراري للمسلمين من اسبانيا اعتبر بمثابة انتصار مسيحي ساحق ضد المسلمين، وبداية عهد جديد في التاريخ الأوروبي الذي ستفضي تطوراته الى اعلان فترة النهضة الممهدة لعصر الأنوار الذي هيأ للمبادىء التي أسست للثورات السياسية والعلمية والاقتصادية الكبرى بأوروبا، بحيث توفرت شروط إمكان قيام نمط انتاجي جعل من التطور والتجاوز الدائم قاعدته وفلسفته، ومن التمدد خارج الحدود الجغرافية أحد آلياته لإنتاج فائض القيمة وللبحث عن مصادر وأسواق جديدة.

لم تعد أوروبا، بقيمها الجديدة، تحصر تحركاتها داخل حدودها، لأن النمط الاقتصادي الجديد الذي أسسته لا يعترف بالأطر الجغرافية إلا كمجال للاستثمار. وعلى الرغم من التناقضات التي تسكن الكيان الأوروبي الجديد، فإنه جعل من التوسع أحد أهم عوامل إعادة انتاج مقوماته. وفي هذه الشروط الجديدة تمت حملة نابليون بونابرت على مصر.

إن هذه اللحظات الثلاث في تاريخ العلاقات بين الإسلام وأوروبا (الصليبيون، سقوط الأندلس، وحملة نابليون) تركت آثارا بالغة العمق في الوعي والمتخيل العربي الإسلامي.

اعتبارا لما تقدم، هل ينظر للآخر باعتباره خصما دينيا يهدد أرض الإسلام فقط؟ أم أنه يتقدم الى الوعي بوصفه تحديا حضاريا يدعو الى انسانية جديدة باسم العلم والتقدم والديمقراطية؛ ثم الى اي مدى يختلط الإدراك العربي الإسلامي للآخر بالأبعاد الدينية والثقافية والاستعمارية التي يجسدها هذا الآخر؟

من الواضح أن حملة نابليون دفعت بعض عناصر النخبة العربية الإسلامية الى اكتشاف الأسس الجديدة التي يقوم عليها الكيان الأوروبي. ومنذ بدايات القرن التاسع عشر بدأت تنتشر صورة معينة عن أوروبا الليبرالية في جل البلدان الإسلامية. واكتشاف هذه الصورة يرجع الى كون النخبة العربية نظرت الى أوروبا بوصفها نموذجا حضاريا يجسد القوة، والعلم والحرية. ولأن هذا النموذج يحمل هذه الخصائص الإيجابية في ذاتها، فإنه يتعين استلهام أسباب هذه القوة، وإجراء الإصلاحات الضرورية الكفيلة بتجاوز التأخر التاريخي الذي تتخبط فيه البلدان العربية الإسلامية.

هذه النظرة وجدت تبريرها في تصور لا يرى أي تناقض في التوفيق بين التقدم العلمي والسياسي الأوروبي والعقيدة الإسلامية. هكذا وجد في مصر مثلا، من الحكام، وفي طليعتهم محمد علي، من يقدم نفسه باعتباره المدافع عن الإسلام بدون أن

بمنعه ذلك من الانفتاح على الآخر والتواصل مع مكتسباته الحضارية، بالعمل على خلق شروط الاستفادة منها وإدماجها ضمن المجهودات النهضوية التي اختار إنجازها. لهذا السبب قرر توظيف مجموعة من المثقفين المتخرجين من جامعة «الأزهر» مثل رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك الذين تمكنوا من نسج جسور مباشرة مع أوروبا بواسطة البعثات العلمية أو من خلال التمثيليات الدبلوماسية والذين اقتنعوا، بشكل لا تردد فيه، بأن الخروج من وضعية الانحطاط يفترض اقتباس النموذج المؤسسي الأوروبي وتبني قواعده التنظيمية.

غير أن التوفيق بين العلم الأوروبي والعقيدة الإسلامية لم يحظ بالإجماع بين المثقفين المسلمين. ذلك أن جمال الدين الأفغاني (1839-1897) بوصفه مثقفا حركيا ومناهضا للوجود الأجنبي على الأرض الإسلامية والذي يعتبر أكبر أساتذة محمد عبده، الأفغاني إذاً، كان يرى أن الهوية الإسلامية لا يمكن إعادة بنائها إلا بشرط توحيد المسلمين وتعبئة مجهوداتهم لمواجهة السياسة البريطانية التي تهدد الوجود الإسلامي في كل من الهند ومصر.

لقد انجذب الأفغاني الى قيم الحرية والمساواة والإخاء والى المبادىء الكبرى التي حملتها الثورة الفرنسية. وهذا الاعجاب المبدئي وجد فيه ما يسوغ ضرورة النضال ضد الظلم والاستبداد، وضد الوجود الاستعماري نفسه. ولهذا عبر عن حماس واضح للنظام الدستوري، بل وحتى لبعض الأفكار الاشتراكية.

غير أنه في «الرد على الدهريين» لم يتردد في نقض مفكري الأنوار وتغيير موقفه منهم، بسبب نظرتهم الى الدين وخصوصا فولتير وجان جاك روسو منهم. ومن الواضح أن رسالته ضد «الطبيعيين» و «الماديين» كتبت في سياق ايديولوجي بدأ فيه هذا المذهب يؤثر في نخب الهند وبعض البلدان الإسلامية.

لقد ركز جمال الدين الأفغاني مجهوداته على الكشف عن المظاهر الاستعمارية لأوروبا. وهو في هذا العمل لا يتردد في اقتباس أفكار بعض متنوريها ومفكريها. حتى أن المقالات التي نشرها مع رفيقه وتلميذه الأستاذ محمد عبده في مجلة «العروة الوثقى» التي أصدراها بباريس سنة (1884)، تمحورت - أي المقالات - حول فضح السياسة الانجليزية في الهند ومصر والسودان. ولقد عملت هذه المجلة، التي مازالت تمثل أحد المراجع الأساسية لأفكار الأفغاني وعبده، على نحت أحد أهم المبادىء التي وجهت النخبة الإسلامية والذي تجلى في ضرورة إدراك الواقعة الاستعمارية وأسباب انحطاط المسلمين. لدرجة أن نضال الأفغاني وكتاباته ركزت على هاتين الموضوعتين المتلازمتين. إذ أن وعي الانحطاط العربي الإسلامي لا يكتمل إلا بوعي خطورة الظاهرة الاستعمارية على الإسلام، والكشف عن الأبعاد الاستعمارية لأوروبا لا يمنع من محاربة

(٢) الإسلام والتأخر التاريخي سؤالان اساسيان شغلا محمد عبده يمكن صياغتهما بالشكل التالي : ما هي أسباب انحطاط الأمة الإسلامية ؟ وكيف يمكن تفسير عوامل القوة الأوروبية ؟

يجيب محمد عبده مباشرة على السؤال الأول باعتبار أن سبب الانحطاط لا يكمن في الإسلام بوصفه نسقا من القيم، وإنما يرجع السبب، بشكل جوهري الى التطبيقات الخاطئة لمبادئه. إن الإسلام في وعي ولا وعي عبده هنا، هو الإسلام القدسي المتعالي الذي بقي بعيدا عن محدودية الخبرة البشرية وعيوب ممارساتها. هل النظر الى الإسلام من هذا المنطلق وإدراكه في تعاليه يمثل رد فعل ملتويا ضد شعور عميق بالضعف ؟ لا شك أن سؤالا من هذا القبيل يجد أكثر من مبرر لطرحه. فالإسلام عند عبده، إذا ما حسن فهمه وطبق بكيفية أصيلة ومطابقة، فإنه، لا شك، يتضمن من المقومات ما يجعله ينافس بها أوروبا، ويعادلها في الرقي إن لم يتجاوزها. ألم تكن الأمة الإسلامية أعظم قوة سياسية وعسكرية وثقافية في الماضي ؟ ولم لا نستنهض فيها عناصر القوة لإعادة بناء الذات العربية الإسلامية في ضوء التحديات الجديدة ؟

إن الإسلام إذاً ليس مسؤولاً، بأي حال من الأحوال، عن التأخر التاريخي العربي. بل على العكس من ذلك، فإنه بفضل تصوره الشمولي للوجود وللانسجام المتكامل الذي يدعو اليه بين الديني والدنيوي، وللقيم الانسانية الرفيعة التي يقول بها، قيم العدل والإخاء والتقدم، فإن الإسلام الحق والأصيل يمثل البديل الأوحد لمعاندة التحديات المفروضة على المسلمين من طرف الغرب وعوامل الانحطاط.

إن الاصلاحية الإسلامية كما صاغها محمد عبده، لا يمكن أن تتجاهل الشروط التي جعلت من أوروبا كيانا قويا، غير أن المحافظة على الذات، بالنسبة لمثقف أزهري، كانت تفترض ردا جريئا ضد الاختراق الأوروبي. ولهذا السبب كان يتعين الدفاع عن الإسلام، وبكل الطرق الممكنة، ضد محاولات التشويه التي تعرض لها، سواء من طرف المستشرقين أو حتى من الفقهاء التقليديين المحافظين.

فالأمر لا يتعلق، قبليا، بأن وراء تقدم أوروبا تكمن أسباب عرقية. ذلك أن المسلمين كذلك، والشعوب غير الأوروبية، يمكنها أن تبلغ أي مستوى من مستويات التقدم والتحضر. مشكلة المسلمين تتمثل في كونهم أهملوا أحد أهم أسس التقدم، وهو العلم. أكثر من ذلك فإن الحضارة الأوروبية لم تكن ممكنة إلا في الوقت الذي اقتبست فيه العلم والثقافة من العرب. وهذه قناعة لا يحملها محمد عبده وحده لأن كل الاصلاحيين العرب يشاطرونه ذلك؛ من الطهطاوي الى خير الدين التونسي الى الأفغاني الى عبده.

فالحضارة والتقدم الأوروبيان لم يكونا ممكنين بدون عطاءات الإسلام. بل إن الطهطاوي يذهب بعيدا في القول إن المعرفة الاوروبية «التي تبدو أجنبية ليست سوى معرفة إسلامية».

وعلى الرغم من هذا التأكيد، الذي يبدو ساذجا من الوجهة العقلانية، فإن الطهطاوي يؤمن، وبقوة، بأن النهضة العربية لن تقوم إلا باقتباس النماذج الأوروبية وذلك بتأسيس جمعية تمثيلية في السياسة؛ وبناء وحدات الإنتاج الصناعية في الاقتصاد، وإقامة نظام تعليمي حديث في التربية، وتنظيم مؤسسات مرنة وعقلانية في الادارة، وترتيب علاقات المساواة بين الجنسين، وتوزيع عادل للثروات في المجتمع. هذه هي أهم المبادىء التي عمل الاصلاحيون العرب على الدعوة إليها، وعلى رأسهم محمد عبده وكل من احتك منهم مباشرة بأوروبا الليبرالية.

هذا الموقف يجد تبريره انطلاقا من تعليل مزدوج : الأول هو أن الشريعة الإسلامية لا تتعارض مع اقامة مؤسسات منظمة وقوية لتوفير شروط التقدم والرقي. ثانيا، أن الاقتباس من أوروبا ليس في واقع الأمر سوى استعادة لما كنا نملكه في الماضي، فليس هناك أي اعتبار مقنع لتجاهل أو نفي هذا الأمر لأن أسباب تقدم الأوروبيين ليست غريبة عن جوهر الحضارة العربية الإسلامية.

هذه هي نظرة بعض المثقفين العرب الذين تأثروا بصور أوروبا الليبرالية والذين اعتبروا التوفيق بين الكيانين ممكنا، أي التوفيق بين الإسلام وأوروبا، أو بين الاعتقاد في قوة العلم من جهة وبين الإيمان من جهة ثانية. كل ذلك سعيا وراء شروط إمكان خلق مرحلة جديدة في التاريخ العربي الإسلامي وإصلاح المؤسسات الزمنية والقطع من كل ما يثبط إرادة الانسان العربي المسلم.

غير أن بعض المثقفين وفي طليعتهم جمال الدين الأفغاني، كانوا أكثر تشكيكا إزاء ما يأتي من أوروبا. فتأكيدهم على الإصلاح العام لا تردد فيه. إذ الإصلاح ضرورة تاريخية ومحاربة الاستبداد واجب سياسي، والنضال ضد الاستعمار شرط وجودي للمحافظة على الذات. لذلك فإن كل ما تعمل الدول الأوروبية على ترتيبه داخل العالم العربي الإسلامي لا يخرج عن الأهداف التي تكرس هيمنتها وتحكمها فيه. ولهذا الاعتبار، فإن كل تقليد للغرب يستلزم حذرا وشكا مبدئيا بحكم أن كل تقليد له لا يفضي، في واقع الأمر، إلا الى تقوية هيمنته وتعزيز وجوده. فمساعدة دولة ليست إلا غطاء تحركه إرادة استعمارية. ومن ثم فإنه باسم الإصلاح والتقدم تعمل أوروبا التوسعية تدريجيا، على تحقيق أهدافها.

هذه هي بعض عناصر النظرة التي صاغها المثقف الإسلامي عن أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر. فأوروبا في تصوره، تمنح ما يستجيب لاستراتيجياتها الهيمنية.

من هنا يتعين على المسلمين اقتباس ما يساعد على تعزيز الإسلام وتقويته واكتساب الوسائل الكفيلة بحمايته والدفاع عنه. إن أوروبا قوية لأنها تمتلك أسرار قوتها وليست لأنها متحضرة من حيث الجوهر. وهذه الأسرار يمكن أن نكتسبها إذا ما اقتنعنا بأن سر هذه الأسرار ليس شيئا آخر غير العلم.

لقد قدم الإصلاحيون المسلمون، وعلى رأسهم جمال الدين الأفغاني، المواجهة بين الإسلام وأوروبا باعتبارها مرحلة جديدة في تاريخ العلاقة الصراعية بين الإسلام والمسيحية. واعتبر التوسع الأوروبي في البلدان الإسلامية وكأنه شوط آخر من الحروب الصليبية التي يتعين تعبئة نخب كل البلدان الإسلامية لمواجهتها واستنهاض كل شرائح المجتمع لتحصين الذات ومقاومة العدو المشترك.

هكذا نظر الى أوروبا بوصفها قوة اجتياحية، غاضبة ومسيطرة. إنها تجسد صليبية جديدة. لقد أصبحت قوة لأنها تمكنت من معرفة كيفية استغلال مكتسبات العلم العربي في الماضي. غير أن تقدم أوروبا الراهن لا يجب أن ينسينا بأننا أبدعنا أكبر حضارة انسانية في العصر الوسيط، وما علينا إلا أن نسترجع أسرار التنمية الأوروبية لكي نخرج من انحطاطنا ونتعامل، بالتالي، مع الآخرين بكيفية مغايرة.

(٣) الغرب والعقل عند محمد عبده: إن الصفة الغالبة على الشخصية الفكرية لمحمد عبده تتمثل في النزعة الإصلاحية الحاضرة في كل كتاباته وأعماله. فهو لم يترك لنا نظاما معرفيا منسجما ولا نظرية متكاملة في التاريخ والدولة والمجتمع والمعرفة. وبالتالي فإن تعاملنا معه يراعي كون هذا المصلح العربي لا هو بفيلسوف ولا مؤرخ ولا منظر سياسي أو عالم اجتماع. لقد كان هاجسه المركزي يتمثل في الدعوة الى الإصلاح وتغيير الأوضاع المزرية التي كانت تعيشها الأمة العربية الإسلامية. وقد جعل من كتاباته ودروسه وسيلة لخدمة مقاصده الإصلاحية والاقناع بضرورة انجازها. ولعل ما يمنح محمد عبده مكانة خاصة بين المثقفين الإصلاحيين في القرن التاسع عشر يتمثل في كونه قدم أجوبة عملية عن مجموعة من الأسئلة التي طرحتها على النخبة العربية تحديات النهضة، وذلك بإدخال العنصر الديني في النظر الى الوقائع واعتماد تصور تركيبي يجمع بين ضرورة الوعي بالمعطيات الحضارية الجديدة والحاجة الى المحافظة على مقومات الهوية. تقوم نظرته إذن على دمج عملية الإصلاح الشامل بالتجديد الديني، والجمع بين العلم والدين مشددا على أن تفاعل وتعاضد هذه العوامل تمثل الشروط الأولى والممكنة للنهضة.

للوصول الى هذا التركيب، أو الى هذا الحل التوفيقي بالنسبة للبعض، اضطر محمد عبده الى الدخول في جدال لا متوقف بين نوعين من المثقفين : المحافظين

والتحديثيين.

المحافظون : لانه كان عليهم أن يقتنعوا بضرورة انسجام العلم الحديث مع الدين.

والتحديثيون : لانه كان يجب البرهنة لهم بأن الإسلام نظام يقبل العلم ويحث على اكتسابه.

يعتبر محمد عبده أن ابعاد المجتمعات الإسلامية عن العلوم مرده الى سوء تدبير السياسة المدنية للفئات الحاكمة والى الجهل بالحقيقة الدينية من طرف نخبها العالمة. لذلك كان على محمد عبده أن ينظر الى مختلف مشاكل المجتمع العربي الإسلامي في كليتها، سواء تعلق الأمر بالنخب أو بالجماهير، بالفقهاء أو العلماء، بالأفراد أو بالحكام. فالطريق الأوحد للخلاص والخروج من وضعية الانحطاط يتمثل في استعادة الثقة بالذات وخلق ما يلزم من شروط التوازن بين العقل والإيمان، بين الحرية والنظام، بين الدين ومعطيات العلوم الحديثة. وهذا التوازن كفيل بخلخلة البنيات التي تعمل على إعادة إنتاج شروط التأخر التاريخي وتكرس أوضاع الفتور والانحطاط. من أجل ذلك يستوجب إصلاح اللغة والتنظيم الاجتماعي والعقيدة. وهذا الإصلاح يفترض، هو بدوره، إصلاحا جذريا للتعليم ونظم التربية في كل مستوياتها وانواعها.

إن هاجس التوازن سيطر على كل اجتهادات الأستاذ محمد عبده وأثر بشكل عميق في شخصيته. وقد وجد هذا الهاجس تعبيره في نظرته للآخر وللغرب. فمحمد عبده لا يجد أي حرج في الجمع بشكل متوازن بين أصول الثقافة العربية الإسلامية ومرجعيات المفكرين الأوروبيين. بل إنه لم يتردد في الانتماء الى الماسونية - التي انخرط فيها أستاذه جمال الدين الأفغاني وبعض المثقفين الآخرين في وقت من الأوقات - واعيا كل الوعي بأن انخراطه هذا يعني القبول بالمبادىء الكبرى للثورة الفرنسية مثل الحرية والمساواة والإخاء وإبعاد تأثير الكنيسة في الحقول العلمية.

وبعد فشل ثورة أحمد عرابي سنة (1881)، وبعد التجربة الإنسانية والفكرية العميقة التي عاشها مع جمال الدين الأفغاني التي تمخض عنها إصدار مجلة «العروة الوثقى» طيلة سنة (1883) و (1884) في باريس، بعد ذلك كله، عاد محمد عبده الى قناعاته الإصلاحية بتجديد التأكيد على العمل، بعمق وبهدوء في مجالات التربية والتوعية بدل المغامرة في النضال السياسي. فتجربة الانتفاضة السياسية العرابية باءت بالفشل، والنهج الراديكالي الأفغاني لم يحقق نتائج ملموسة، فضلا عن أن مزاجه المهادن الى حد ما، أملى عليه ضرورة الرجوع الى قاعدة التوازن والتوفيق بين الأضداد. في هذا الوقت أسس جمعية سرية لتقريب المؤمنين بالديانات التوحيدية الثلاث؛ اليهودية، المسيحية والإسلام، مسلما بأن جوهر الدين جوهر واحد يتمثل في البحث الدائم عن الحق والحقيقة (1).

إن الغرب، بالنسبة لمحمد عبده، لم يكن غريبا عنه، لأنه عاش انعكاسات حملة نابليون على مصر كما أنه سافر الى بعض البلدان الاوروبية كإنجلترا وفرنسا مثلا(2).

لقد دخل نابليون مصر محركا بإرادته في إدماج مصر ضمن مشروعه الجيو-استراتيجي، وموجها ظاهريا، بمثل الثورة الفرنسية. وقد اصطحب معه، بالإضافة الى ضباطه وجحافل جيشه، عشرات من العلماء والباحثين والمثقفين. لم يدخل نابليون مصر لكي يخرج منها؛ إذ حاول تأسيس نظام دستوري في مصر، والدفع بالانسان المصري لإدارة شؤونه الوطنية مع الحفاظ بطبيعة الحال على المسؤوليات الكبرى في أيدي الفرنسيين. غير أن هذا المجهود النابوليوني ولد نقائضه وتمكن المصريون من الكشف عن تناقضات ومفارقات الوجود الفرنسي وذلك لأن الحرية تتعارض مع الاستعمار. وإذا كان المشروع الفرنسي يسعى الى وضع أسس الحرية، فإن الأمر كان يستوجب تعليم الناس مبادىء التحرر، أي تخليص البلاد من التبعية للأجنبي، وهذا ما كان يتنابذ مع الأهداف الحقيقية للفرنسيين في مصر.

ومن المؤكد، بالرغم من كل ذلك، أن المغامرة النابوليونية مكنت مصر من الانتماء التدريجي الصعب الى التاريخ الحديث ووضعتها في صيرورة الثقافة الحديثة. الأمر الذي ولد حالة من التوتر بين التصور الإسلامي للدولة وللأمة والتصور الحديث المنبثق من التجارب الثورية الوطنية البورجوازية الأوروبية. واكبر قائد سياسي في مصر أدرك هذا التوتر هو محمد علي. فخلاص مصر، بالنسبة اليه كان يمثل ضرورة تاريخية. وهذا الخلاص لن يتأتى الا بتبني مكتسبات الحداثة والعلم. إن القوة الاقتصادية والادارة المنظمة والجيش المدرب يفترض القيام بعملية جراحية مهما كانت درجة عنفها الا أنها ستنقذ مصر لا محالة من جمودها ومن عقائدها العتيقة.

كان محمد عبده يتبرم من هذا النوع من البدائل، فهو بقدر ما كان ضد التقليد والنزعة المحافظة، ويتبنى الاكتشافات الكبرى للغرب، بقدر ما بقي مع ذلك حذرا من الأبعاد الايديولوجية لهذه الاكتشافات. فهو يعتبر وبكيفية واضحة، بأن ما أخذه الشرق من سلبيات الغرب أكثر مما اقتبسه من ايجابياته. وشر الغرب أعظم من خيره. لهذا السبب اتخذ محمد عبده مواقف مناقضة حيال التوجهات التي نهجها محمد علي. فالاختيار الديمقراطي أو أي اختيار فيه حضور غربي، لا يعني بالضرورة التبني التام للمبادىء الثورية في المجتمع والسياسة. لأن ما هو أهم، في نظر عبده، هو القيام بإصلاح حقيقي للفكر الديني شريطة عدم المساس بالمقومات الكبرى للدين.

من هذه الزاوية اعتبر بعض الباحثين أن هذا الموقف يجعل محمد عبده أكثر اقترابا من المدرسة الإصلاحية لهربرت سبنسر (1820-1903) بإنجلترا. فالاختيارات الإصلاحية الجوهرية لهذه المدرسة تتلاءم تماما مع مزاج الأستاذ وتمنحه بعض

عناصر الجواب عن متطلبات الإصلاح الديني.

تأثير كتابات «سبنسر» وروحه الإصلاحية المعتدلة، دفع بمحمد عبده الى ترجمة كتابه «التربية». بل أصر الأستاذ حين تواجده بإنجلترا على زيارة سبنسر بلندن لتبادل الأفكار والآراء حول أهمية الأخلاق ودور الدين في الإصلاح الاقتصادي والسياسي.

إن الظرفية العامة التي كان يتحرك فيها محمد عبده تميزت باختراق ثقافي أوروبي قوي. ولم تكن الشروط العامة لمصر وللعالم الاسلامي تسمح باختيارات كثيرة. لذلك فالمشكلة التي اعترضت الأستاذ تمثلت في كيفية ايجاد معادلة متوازنة توفق بين الإسلام ومتطلبات الحداثة. فهو بقدر ما كان واعيا بتعقيد المرحلة وتشابك الأزمنة، بقدر ما كان يدرك الخطورة التي كان يمثلها الغزو الأوروبي، ليس باعتباره مكتسبات تقنية، صناعية وعلمية، وإنما بوصفه نموذجا حاملا لمقاصد ايديولوجية حقيقية. فازدهار الغرب والحيوية الداخلية التي أنتجها ترتبت عن عملية إحلال سلطة وطنية زمنية محل السلطة الدينية. وهذا الفصل المبدئي بين الزمني والديني كان يزعج عقل الأستاذ عبده ويرفض انعكاساته على الثقافة السياسية العربية الإسلامية.

هذا هو السبب الرئيسي الذي دفع محمد عبده الى التمييز بكيفية صارمة، بين المسيحية والإسلام. فالمسيحية، في نظره، لم تكن ايديولوجية اجتماعية زمنية في يوم من الأيام، في حين أن الإسلام يجمع بين الزمني وبين المسائل المتعالية ضمن انسجام تام لا يعبره أي تنابذ أو خلل. ومادام الإسلام دينا عقليا، يمنح للعقل مكانة كبيرة في النظر والتمييز، فإن التدبير السياسي لشؤون المسلمين لا يمكن أن يكون إلا مسؤولية مدنية والتزاما انسانيا، وبالتالي لا يمكن لأية سلطة دينية في الإسلام أن تتدخل اللهم إلا إذا تعلق الأمر بتوجيه النصيحة أو الدعوة الى ما فيه خير الجماعة.

لقد كان محمد عبده مسكونا بهاجس مزدوج يتمثل الأول في إصلاح الإسلام من الداخل لتفادي أي بلبلة في فهم أسسه ومبادئه. ويتجلى الهاجس الثاني في شعوره القوي بضرورة تحديث «العقل الإسلامي» سعيا وراء تجاوز وضعية الانحطاط والتأخر التاريخي. هذان الهدفان يستلزمان عملاً هادئا وعميقا وطويل النفس لأن توسيع مجال المعرفة السياسية وتوعية أوسع شرائح المجتمع يفترضان فهما واقعيا للزمن وإدراكا حقيقيا لعوائق الإصلاح. إنه من الخطأ بالنسبة اليه؛ «بل من الجهالة أن تكلف الأمة بالسير على ما لا تعرف له حقيقة أو يطلب منها ما هو بعيد عن مداركها، كما أنه لا يليق أن يطلب من الشخص الواحد ما لا يعقله أو ما لا يجد له سبيلا... ولكون أرباب الأفكار منا يرمون أن تكون بلادنا وهي هي كبلاد أوروبا وهي هي لا ينجحون في مقاصدهم ويعزون أنفسهم بذهاب أتعابهم ادراج الرياح (3).

وعلى الرغم من التجربة السياسية التي عاشها سواء الى جانب أحمد عرابي في

انتفاضته أو مع أستاذه جمال الدين الأفغاني في مرحلة «العروة الوثقى» أو حتى مع الحزب الوطني، فإن محمد عبده اقتنع بقوة بضرورة تعبئة مجهوداته للقيام بعمل بيداغوجي لتوضيح المفاهيم السياسية الجديدة، وتكوين مواقف أقرب الى «العقلانية» لدى الرأي العام، في موضوعات الدستور، السلطة السياسية والدينية والديمقراطية والإصلاح... الخ. كل ذلك لكي يبرهن على أن الحقل السياسي حقل يستدعي، تدخل العقل، حتى وإن كان يعطي للشريعة إمكانية تحديد الغايات الكبرى للجماعة في مجال العدل بوجه الخصوص.

ومن المعلوم أن الجمع بين ضرورة الرجوع الى الحكم العقلي وتوجيه هذا الحكم بضوابط الشريعة، نجم عنه – أي هذا الجمع – تياران اثنان بعد وفاة محمد عبده. الأول يؤكد على أولوية العقلنة والتحديث والثاني ركز على ما هو محافظ في فكر الأستاذ. وإذا كان محمد عبده يسعى الى التركيب بين النموذجين لتحديث العقل الإسلامي وإصلاح البنيات الأساسية للمجتمع، فإن هذه المحاولة ولدت، مع ذلك تأويلين مختلفين لفكره. وقد استمر هذان التأويلان الى يومنا هذا.

إن المثقف الإسلامي مع محمد عبده، يجد نفسه حيال الظرفية اللامتكافئة التي يعيش فيها ملزما بإعمال العقل بوصفه عنصر وساطة بين النص والمرحلة فضلا عن كونه يساعد على فهم جديد للذات، للتراث وللآخر.

لقد عمل محمد عبده بعد جمال الدين الأفغاني على وضع بعض أسس الحوار الايديولوجي والجدال الفكري بين التيارات والمواقف. ذلك أنه إذا كان رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي قد نظرا الى تجليات التقدم الذي حققته أوروبا الليبرالية في غياب أي نقاش حول ما يمثله هذا النموذج بالنسبة للثقافة العربية الإسلامية، فإن محمد عبده باعتباره مصلحا مسلما لم يكن بإمكانه أن ينظر الى أوروبا إلا من منطلق نظرته لذاته. كما أنه لم يعمل على تشكيل نظرته الجديدة لما يكوّن هويته تحت تأثير التصورات المختلفة التي عملت أوروبا على فرضها على العربي المسلم. إن قدرة أوروبا على التسمية والتحديات كانت كبيرة ومحاولات نخبها كانت بارزة على صعيد الوعي في الفترة التي كان يعيش فيها عبده، لكنه، اهتداءً بإيمانه القوي بحماية الرأسمال الرمزي الذي يحصن الذات والتزاما بأصول الحوار مع النخب الغربية أو التي تتبنى أطروحاتها من العرب، تمكن الأستاذ محمد عبده من وضع أخلاق حقيقية للمناقشة.

لقد جاء كتابه «رسالة التوحيد» بالرغم من طابعه الكلامي البارز، تعبيرا عن ارادة تتغيا تأويلا جديدا للإسلام في ضوء المعطيات التاريخية الجديدة وردا على الانتقادات التي وجهها المستشرقون الأوروبيون للإسلام. فمحمد عبده كان مقتنعا أن الدين الإسلامي يمكن تنشيط تعاليمه ومبادئه من جديد، وأن يكون مصدرا لنهضة حقيقية.

في حين أن تقدم أوروبا لم يكن من عطاءات المسيحية أو تم على هدي توجيهاتها، بسبب كون هذا الدين يهمل شؤون العالم الأرضي بدليل غياب أية علاقة بين الحضارة المادية التي تجسدها أوروبا والنزعة الصوفية للدين المسيحي. أما الإسلام فليس دينا روحانيا فحسب، إنه دين الأرض والسماء، دين يجمع بين الزمني والقدسي. وإذا تراجع المسلمون وتقهقروا فإن السبب يرجع الى سلوكاتهم ومعاملاتهم وليس الى حقيقة عقيدتهم.

في «رسالة التوحيد» أراد محمد عبده استعراض أسس العقيدة الإسلامية. وقد كان هاجسه الأكبر يتمثل في البرهنة على أن الإسلام براء من صفة القدرية والتواكل، وبأن الانسان، كما هو منظور اليه داخل التصور القرآني، يكتسب مقومين اثنين بفضل التوحيد : الحرية واستقلال الارادة. بهذين المبدأين يشكل الانسان في نظر عبده انسانيته ويعمل على خلق شروط سعادته.

والمفارقة المثيرة، هي أن تقدم ونهضة أوروبا بالنسبة لعبده، كانا ممكنين بفضل هذين المبدأين. إذ انكب الناس على العمل وبدأت العقول تبحث وتبتكر، وتحمل كل واحد مسؤوليته مكتشفا بذلك حقه في تقرير مصيره وتوجيه اختياره بناء على ما يمليه عليه عقله وضميره.

مبادىء أساسية كانت وراء نمو وتقدم أوروبا، وبممارستها أصبحت حقائق لا يمكن الالتفاف عليها. والاعتراف بهذا الواقع لا يمنع في نظر محمد عبده، من الإيمان بأن النهضة الأوروبية تدين بالشيء الكثير للقيم الكبرى للثقافة الإسلامية. وهذا سبب وحده كاف بل وحاسم لإعادة تنشيط هذه القيم، بإصلاحها وتحديثها مع العمل على استبعاد أي اتجاه لتقليد ومحاكاة الآخرين (4).

واعتبارا لكل ما تقدم يمكن أن نلاحظ وبسهولة، بأن الغرب في خطاب محمد عبده لا يدرك ولا يتحدد بوصفه غربا في عينيته وتاريخيته. فالغرب تحدٍّ حضاري قائم. إلا أن الأسئلة التي يطرحها تعيد إحياء مجموعة من الصور النمطية المرتبطة بالذات وبالمسيحية في متخيل المثقف المسلم. وبالرغم من أن محمد عبده يميز، مفهوميا، بين تقدم أوروبا وبين المسيحية، فإنه لم يعمل، في حقيقة الأمر، إلا على تبرير شعور بالضعف وبقسط غير قليل من الحرمان. لقد تقوى الغرب لأن ناسه فهموا وتعلموا قيم الحرية ومبادىء العقل، وهاتان قاعدتان جوهريتان في الإسلام. أي أن الغرب تقدم بفضل استلهامه الموفق لمبادئنا، ونحن تأخرنا بسبب تخلينا المسترسل لها (5).

غير أن محمد عبده حين يتساءل عن شروط إمكان تحقيق تجديد للإسلام يقرن ذلك بسؤال آخر يمكن صياغته كالتالي : كيف يمكن مواجهة التهديد الذي تحمله الحضارة الغربية ؟

سؤالان متلازمان في الخطاب الإسلامي لمحمد عبده، إلا أنه إذا كان جمال الدين الأفغاني حاسما في تشدده إزاء الاستعمار، والوجود الانجليزي على الأرض الإسلامية، كما هو الشأن بالنسبة للنزعة المادية وخطورة القيم الغربية، فإن محمد عبده كان في بعض الأحيان، أكثر اعتدالا ومرونة، بل ومهادنا في بعض الحالات للاستعمار البريطاني في مصر على عهد اللورد كرومر. وهذا الموقف جلب غضب الأفغاني واستياء الوطنيين المصريين.

ويمكن القول إن محمد عبده لم يتوقف طوال حياته، وبالرغم من التحولات التي طرأت على شخصيته الفكرية، عن التأكيد على أن الإسلام دين عقلاني أو يحث على استعمال العقل على الأقل، في الشؤون الاجتماعية والمدنية، وبأن كل إصلاح يتعين بالضرورة أن ينطلق من قاعدة «الاجتهاد» للخروج من الثبات والانحطاط. ما هو المضمون الذي يعطيه عبده للعقل ؟ والى أي حد أثرت لقاءاته واحتكاكاته مع المثقفين الغربيين في فهمه للعقل ؟

إن محمد عبده بوصفه ممثلا بارزا للتيار الإسلامي السلفي، كان ينظر الى الزمن الذي عاش فيه من زاوية نظر إسلامية، وسواء تعلق الأمر بالديمقراطية، أو الدولة، أو العقل، أو الأمة، أو الشعب، الخ. أو طالب بما يسميه «تحرير الفكر»، فإنه يقوم بكل ذلك داخل الحقل الايديولوجي والابستمولوجي الإسلامي السابق على «النهضة». والمطالبة باستعمال العقل – المرتبط عضويا بالارادة الحرة – لم يتمكن عبده ضمنها من تجاوز المقولات الكلاسيكية للفكر الإسلامي. فقاموس مستنداته المرجعية لا تخرج إلا قليلا، عن الأطر المعتزلية الكلامية.

نفس آلية الفكر تحكمت في نظرته لأوروبا وللحضارة الغربية، ذلك أن الغرب، بالنسبة اليه، هو التقدم المتجسد بفضل الحرية والعقلانية والعمل التي هي قيم إسلامية في الأصل، لذلك يستوجب إحياء هذه المبادىء من داخل الإسلام للتعجيل بالتغيير والخروج من حالة الوهن والتأخر. ويبدو لنا أن هذا الموقف يعكس في العمق حالة شعورية أكثر مما يعبر عن تصور فلسفي منسجم البناء. انطلاقا من هنا يغدو الغرب السبب الأول في الشعور الحقيقي بالنقص. فالغرب قوي، لكن قوته مؤقتة وعابرة تاريخيا. لأن الإسلام سينهض لا محالة، وامبريالية الغرب هي تعبير عن نزعة بربرية ملتصقة بتاريخه. ومحمد عبده في الأول والأخير، يجسد وبقوة التعبير الأسمى لمتخيل جمعي إسلامي لما يتضمنه من مشاعر وصور عميقة اتجاه الصليبيين والمسيحية الأوروبية.

الهوامش

(1)انظر، عثمان امين، رائد الفكر المصري الإمام محمد عبده، مكتبة الانجلو مصرية، (1965)، ص. (48).

(2)لقد تعلم اللغة الفرنسية واحتوت خزانته على كتب لجان جاك روسو، وهربرت سبنسر وتولستوي وإرنست رينان، انظر البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، دار النهار للنشر، بيروت.

(3)محمد عبده، «الأعمال الكاملة»، الجزء (1)، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (1973)، ص. (298).

(4)بل إن محمد عبده يعتبر في «رسالة التوحيد» أن دور الإسلام كان حاسما في التحولات التي شهدتها أوروبا في عصر النهضة وما تلاها من تحولات، إذ يرى أن الافكار أخذت «تتراسل والرغبة في العلم تتزايد بين الغربيين ونهضت الهمم لقطع سلاسل التقليد ونزعت الغرائم الى تقييد سلطان زعماء الدين والأخذ على أيديهم فيما تجاوزوا فيه وصاياه وحرفوا في معناه، ولم يكن بعد ذلك إلا قليل من الزمن حتى ظهرت طائفة منهم تدعو الى الإصلاح والرجوع بالدين الى سذاجته وجاءت في إصلاحها بما لا يبعد عن الإسلام إلا قليلا، بل ذهب بعض طوائف الإصلاح في العقائد الى ما يتفق مع عقيدة الإسلام إلا في التصديق برسالة محمد صلى الله عليه وسلم وأن ما هم عليه إنما هو دينه يختلف عنه اسما ولا يختلف معنى الا في صورة العبادة لا غير»، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، الطبعة الثالثة، (1979)، ص. (153).

(5)يقول محمد عبده : «ثم اخذت امم أوروبا تفتكّ من اسرها وتصلح من شؤونها حتى استقامت أمور دنياها على مثل ما دعا اليه الإسلام، غافلة عن قائدها، لاهية عن مرشدها، وتقررت أصول المدنية الحاضرة التي تفاخر بها الأجيال المتأخرة ما سبقها من أهل الأزمان الغابرة». رسالة التوحيد نفس المعطيات السابقة، ص. (153)

المثقف

الليبرالي العربي والغرب

نموذج طه حسين

بقي الموقف السلفي من الواقع والتراث والآخر سجين «نزعة تقليدية ماضوية» معلنة. فمستقبل الامة ينظر اليه في ضوء ماض بعيد، ولن يتأتى هذا المستقبل إلا بالرجوع الى العهد الذهبي للخلفاء الراشدين الاربعة الذين أعطوا لتاريخ الإسلام أبعادا جديدة بعد وفاة النبي.

يجد المثقف الإسلامي نفسه داخل هذا التصور، في علاقة لا متكافئة بالقياس الى العصر الذهبي الإسلامي المؤمثل وبالنسبة لأوروبا في نفس الآن، بل إن هذا التكافؤ المزدوج يضعه في موقف إشكالي لافت. ذلك أن النظرة التي كونها هذا المثقف عن الماضي العربي الإسلامي والتصور الذي حمله عن أوروبا بقيا - أي النظرة والتصور - محملين بصورة وأفكار مسبقة وإدراكات نمطية لم تساعد على فهم حقيقي للذات، للماضي وللآخر. فالغرب ينظر اليه من منطلق متخيل يختزن رموزا تأسيسية محملة بكثير من الحيطة والحذر، وهذا ما يبدو مبررا قياسا الى التدخلات العدوانية التي نهجتها أوروبا في علاقاتها بالعالم العربي.

إن المثقف العربي كان معرضا لإغراء مزدوج : ماض عربي إسلامي مجيد، وغرب يجسد العلم والتقدم والحداثة. هذا الانجذاب المزدوج، ذو الطبيعة المتعارضة، حصل في ظرفية تتميز بالتأخر العربي الإسلامي وبالممارسات الهيمنية الاوروبية. لذلك فإن صدمة الحداثة والشعور بالنقص إزاء أوروبا، وواقع الانحطاط العام، الخ. دفع بالمثقف

العربي الى التفكير في وضعية مجتمعه، بمفارقاتها وتناقضاتها، وفي الوسائل الكفيلة بإصلاحه وتحديثه.

وإذا ما استثنينا الاتجاه السلفي الإسلامي الذي انبثق من داخل البنية الثقافية العربية الإسلامية، فإن باقي الاتجاهات الأخرى التي أثرت في الحقل الثقافي العربي استلهمت مباشرة، من أوروبا مثل الليبرالية، الماركسية ومدارس فكرية أخرى كالوضعية المنطقية والديكارتية والوجودية، الخ.

فحملة نابليون بونابرت على مصر (1797)، بكل ما أدخلته الى هذا البلد من تقنية وسياسة وثقافة، ووصول محمد علي الى السلطة، حيث قرر إصلاح المؤسسات المصرية باستدعاء المعرفة العملية الأوروبية وإرسال بعثات علمية لتكوين نخبة محلية في مستوى متطلبات مؤسسة حديثة، هذان الحدثان، نجم عنهما ظهور مثقفين مصريين، أمثال رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك، يطالبون بإدخال أنماط تنظيمية مؤسسية للمجتمع السياسي والمدني على الطريقة الأوروبية.

غير أن ليبرالية المثقفين العرب في القرن التاسع عشر شهدت تأويلين اثنين : الأول ينطلق من زاوية إسلامية كما هو الشأن مع رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك؛ والثاني ارتبط بمثقفين مسيحيين، دعوا، بوضوح تام، الى تبني نظام سياسي علماني يحصل فيه فصل بين القدسي والزمني كما تم تحقيق ذلك في التجارب الأوروبية، وقد مثل هذا التيار، كما هو معروف، مثقفون مثل شبلي شميل، فرح أنطون وأديب اسحق، الخ

إن طه حسين ورث كل المناقشات التي وقعت في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، بين التحديثيين والتقليديين. كما أنه يمثل، وبقوة، وعي مثقف عربي إسلامي تحذوه رغبة جامحة في الاصغاء الى التحولات الكبرى التي شهدها القرن العشرون.

كيف ينظر طه حسين الى المثقف في المجتمع ؟ وما هو تصوره للعقلانية ولفكر الأنوار ؟ وكيف يصوغ صور الغرب في كتاباته الروائية والنظرية ؟

(١) مصر، الغرب والحلم «عبور البحر وطلب العلم في معاهد أوروبا» : هذا هو الحلم الكبير الذي سكن طه حسين سنة (1914). ويصف ابتعاده عن العائلة ومغامرة السفر في اتجاه الآخر، في اتجاه أرض الإغراء الذي لا يقاوم المتمثل في أوروبا، يقول: «وتراني، في يوم من الأيام، على ظهر سفينة عابرا البحر، تاركا العائلة وأصدقائي مندهشين أيما اندهاش لمغامرتي التي لم يكن من الممكن تصورها من قبل».

تصل سفينة «أصفهان» الى مدينة «مونبولييي» في نوفمبر (1914). طه حسين يطأ الأراضي الفرنسية، يغزوه شعور جارف بكونه من بين «أكثر الناس سعادة وحظا» في العالم، شاب مصري، ضرير وفقير، يحلم بالذهاب الى فرنسا، ويكتشف أن حلمه تحقق جديا، إلا أنه وبصورة غير متوقعة تماما، وجدت الجامعة، التي أرسلت طه حسين

ضمن البعثة العلمية، وجدت نفسها مضطرة الى دعوة طلابها للعودة الى مصر لأسباب مالية، وهذا ما حصل بالفعل. يعود طه حسين في سبتمبر (1915) الى مصر، وكانت هذه العودة قاسية على نفسه لدرجة لا تحتمل، اعتبرها بمثابة كارثة حقيقية، لأن العودة الى مصر بعد كل ذلك العبور المتخيل والواقعي الى ضفاف أوروبا، جعلته – أي العودة – يشعر وكأنه عائد الى الموت، معاناته العميقة ترجع بالنسبة الى حسين، الى تلك العودة المستعجلة التي ترك فيها «حياة الانوار» في فرنسا ليلتحق بعالم «الظلام» بمصر.

غير أن هذه المعاناة لم تدم طويلا، لأن الأزمة المالية للجامعة حلت، وتمت المناداة على طه حسين للذهاب، مرة أخرى، الى فرنسا لمواصلة دراسته. لقد كان الأمر، بالنسبة اليه، يتعلق بفرح عارم وبفصل جديد من فصول عملية تحقيقه لحلمه.

وتجدر الاشارة، في سياق هذا التحديث، أن التجربة الخاصة التي عاشها طه حسين في فرنسا لم يسبق لأي مثقف مصري أن عاشها، في اطار احتكاكه ولقائه بأوروبا، لقد مارست أوروبا عملية إغراء هائل على جل المثقفين الذين سبقوه، غير أنهم بقوا، عموما، سجناء حالة عميقة من التباين والانشطار، أو انخرطوا في توفيقية تبريرية لا يستطيعون اخفاءها. في حين أن طه حسين قد اسس، منذ البداية، نظرة واضحة، منسجمة للغرب. إن الحضارة الأوروبية وثقافتها وتقدمها تمثل نموذجا يحتذى، ولا سيما من طرف مصر التي كان الخديوي اسماعيل يعتبرها «جزءا من أوروبا».

عاد طه حسين الى مصر سنة (1919)، متأثرا بثقافة فرنسية غنية ومتنوعة، فقد تلقى الفكر والعلم على يد وجوه كبيرة في جامعة السوربون، أمثال إميل دور كهايم، إرنست بلوخ، غاستون لاتسون، بيار جاني ولوسيان ليفي برول، الخ. متأثرا، إذاً، بالمبادىء الكبرى للحداثة السياسية والفنية وبمختلف المدارس الفلسفية والأدبية. كيف تصور طه حسين دور المثقف في مجتمع متأخر، وداخل بنية ثقافية تقاوم كل تأثير ثقافي خارجي ؟ وما هي السبل الممكنة للمساهمة في تغيير العقليات وتحديث المجتمع ؟

أسئلة مطلوبة وحاسمة تطرح على مثقف عربي نتاج نوعين من مؤسسات التكوين، النوع الأول تقليدي درس فيه علوم الدين (الأزهر)، والثاني حديث حيث يكتسب المرء، بالاضافة الى المعرفة، قواعد التفكير والمنهج. غير أن طه حسين، الموزع بين بنية مجتمعية وثقافية متخلفة، وتكوين حديث ومتقدم، سيقرر الدخول في المغامرة، وفي العمل على ترجمة حلمه الى واقع، أي المساهمة في مساعدة مصر على تخطي أسباب تأخرها ونشر مبادىء العقل والأنوار.

(٢) طه حسين والعقلانية : لا يتعلق الأمر، بالنسبة الينا، بمواكبة المراحل المختلفة

التي قطعها طه حسين في عملية بناء نزعته العقلانية، فضلا عن أنه يبدو من البديهي أن كل حديث عن العقل والعقلانية، عند هذا المثقف العربي، لا يمكن فهم منطلقاته إلا من زاوية ما منحته أوروبا من معارف وأفكار، لذلك فإن ما حصله طه حسين من تصورات عن الوضعية الثقافية والسياسية المصرية والعربية، هي تصورات مركبة ومتعددة المنابع والأبعاد.

يعتبر طه حسين أن الحضارة الإغريقية هي أصل الحضارة الانسانية القديمة والحديثة، والتاريخ لهذه المرحلة من التاريخ البشري يعني القيام بتاريخ «العقل الانساني وما اعترضه من ضروب التطور وألوان الاستحالة والرقي حتى انتهى الى حيث هو الآن (1). اقتناعا منه بهذه القاعدة، عمل طه حسين، بمجرد عودته الى مصر، على تدريس الثقافة اليونانية باعتبارها حاملة لأسس العقل الانساني، وقد انشغل بهذا الهم طيلة الفترة ما بين (1920) و (1925)، حيث نشر ثلاثة كتب، كل واحد يتناول مظهرا من مظاهر الثقافة اليونانية، الأول تحت عنوان «صحف مختارة من الشعر التمثيلي عند اليونان» والثاني عن «نظام الأثينيين» والثالث «قادة الفكر».

لقد استهدف طه حسين، بنشره لهذه الكتب الثلاثة، تقديم العقل الإغريقي في كليته، أي في تمظهراته المختلفة، في الأدب، والسياسة والفكر، دشن ثلاثيته بأنطولوجيا مختارة عن الشعر التمثيلي اليوناني، أعقبها بنص عن السياسة للبرهنة على أن الديمقراطية تمثل شرطا ضروريا في تكوين مجتمع ينتمي الى الزمن الحديث. ثم أنهى ثلاثيته بكتاب عمن أسماهم بـ «قادة الفكر». وقد بدا طه حسين، في هذا الكتاب، متأثرا بتصور «أوغست كونت» للتطور التاريخي، هكذا فإن فترة البداوة تعطي قادة شعراء، والمرحلة المدينية المتحضرة تنتج قادة فلاسفة، وأما المرحلة التي سعى طه حسين الى جعلها نموذجا في القيادة والفكر، فهي تلك التي ولدت زعماء من عيار الاسكندر والقيصر، فهؤلاء جمعوا بين الفعل القيادي السياسي وبين الفكر. ويعتبر طه حسين أن الحضارة اليونانية شهدت مرحلتين، تميزت الأولى بكونها خضعت للشعر والثانية للعقل، وبذلك كانت هذه الحضارة «أخصب فترة عرفها الانسان في العالم القديم (2).

ويرى طه حسين أن النظر العقلي المستمد من الثقافة اليونانية هو الذي يشكل أساس البحث العلمي والنظري الغربي. لذلك فإن بناء العقل العربي، أو تأسيس ثقافة مستندة الى مبادىء العقل في المجال الفكري العربي، يفترض إقامة تفاعل تاريخي حقيقي مع العقل الأوروبي، وذلك بالرجوع الى الجذور التي ينبني عليها النمطان العقليان الغربي والشرقي. إنجاز هذه المهمة، بالنسبة الى طه حسين، معناه تكوين عقد تاريخي جديد يجمع بين الكوني العام، والعربي الخاص، وهذا التفاعل ليس أمرا طارئا على الفكر العربي، لأن الثقافة العربية، في نظر طه حسين، لم تعرف تفتحها، في

الماضي، ولم تصل الى أمجادها المشرقة إلا عندما تواصلت، بإيجابية، مع الثقافات الأخرى، وفي طليعتها الثقافة الإغريقية.

في سياق مقارنته بين الحضارتين الإغريقية والشرقية، يلاحظ طه حسين أن اليونان اقتبسوا أشياء كثيرة من الشرق، غير أن هذا الاقتباس انحصر في المسائل العملية، مثل نظام النقد، والهندسة، والحساب والأنماط الموسيقية، الخ. لذلك فإذا كان البابليون قد لاحظوا حركة النجوم، فإن الإغريق هم الذين صاغوا مبادىء علم الفلك، وإذا كان المصريون قد توصلوا الى نتائج لافتة في مجال الهندسة التطبيقية، فإن مكتشفي الهندسة كعلم هم الرياضيون اليونان. غير أن ما يميز الثقافة الإغريقية ويمنحها بعضاً من أصالتها يتمثل في الاجتهادات الفلسفية التي أسسها الفلاسفة اليونان لفهم العالم وتفسيرات آليات اشتغاله، وذلك منذ القرن السادس قبل الميلاد. لقد كانت هذه الاجتهادات مقدمات لصياغة أنساق تؤسس للميتافيزيقا والأخلاق، واعتباراً لمنطق المقارنة بين الشرق والغرب، بين الثقافة العربية والثقافة الإغريقية، يلاحظ طه حسين أن «العقل الانساني قد ظهر في العصر القديم بمظهرين مختلفين، أحدهما يوناني خالص، هو الذي انتصر، وهو الذي يسيطر على الحياة الانسانية الى اليوم، وعقل شرقي انهزم مرات أمام المظهر اليوناني، وهو الآن يلقي السلاح ويسلم للمظهر اليوناني تسليما "(3).

لقد كان يهم طه حسين من هذه المقارنة الكشف عن الآليات التي تنظم البنية الفكرية لكل من الثقافة اليونانية والثقافة العربية، وهو إذ يتوقف عند القيم الكبرى التي تميز الثقافة الشرقية ومدى تأثيرها على مسار الثقافة الغربية فلكي يستخلص ما يشكل أساس أطروحته في فهمه للفروق بين الثقافتين، فهو يرى أنه في الوقت الذي نجد فيه «العقل اليوناني يسلك في فهم الطبيعة وتفسيرها هذا المسلك الفلسفي الذي نشأت عنه فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس ثم فلسفة «ديكارت» و «كانط» و «كونت» و «هيجل»... نجد العقل الشرقي يذهب مذهبا دينيا قانعا في فهم الطبيعة وتفسيرها"(4).

ان طه حسين يبدو، من خلال كتاباته الأولى، مسكونا بمسألة العقل والعقلانية، ليس فقط من منطلق اهتمام نخبوي خالص، بل باعتبارها رهانا أساسيا في عملية التغير الذي يسعى الى احداثه في المجتمع المصري، وقد كان موزعا في حديثه عن العقل، فهو ينظر اليه تارة من زاوية نظر المصلح الذي يراعي، أحيانا، صعوبات التغيير، ولكنه يتناوله، مرات أخرى، من منطلق جذري في تمرده، رافضا كل تنازل إزاء ما يستوجبه الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي من تبديل وتغيير.

يتعلق الأمر بالنسبة لطه حسين، بإقامة وعي جديد بالتاريخ، وبالمجتمع، يفترض إرادة حاسمة في قدرتها على المواجهة والصراع والمجادلة، وهذا ما سيتجلى، بشكل مؤكد، وبطريقة لافتة، بنشره لكتاب «في الشعر الجاهلي » (1926).

فالتمييز المنهجي الذي يقوم به طه حسين بين نوعين من العقل، لا يستند، بالضرورة، الى مقدمات فلسفية تقضي الى نتائج محددة، لأنه يستفيد من الفلسفة ويقتبس من علم الاجتماع ويستلهم التاريخ، ساعيا وراء تبرير القول بالفرق بين العقل الغربي والعقل الشرقي، وما يتمخض عن هذا الفرق من أنظمة اجتماعية وسياسية. فهو يرى أن «المدن اليونانية شهدت الملكية والجمهورية والارستقراطية والديمقراطية المعتدلة والمتطرفة التي لا يزال أثرها قويا في أوروبا الى اليوم، وعرفت هذه المدن حرية الأفراد والجماعات، بينما كان الشرق خاضعا لنظام سياسي واحد لم يتغير ولم يتبدل، وهو نظام الملكية المطلقة المستبدة الذي تفقد فيه الجماعات والأفراد كل حظ من الحرية» (5).

انشغال طه حسين بمسألة العقل ليس انشغالا ابستمولوجيا محضا، فهو نظر إليها في إطار نظرية للثقافة تتغيا فهم وتفسير الأنسجة المعقدة للبنى الاجتماعية والسياسية المصرية والعربية. والسؤال المسيطر على وعي حسين في الأول والأخير، يتمثل في الكيفية التي تسعفه على تفسير الاختلاف الموجود بين الشرق والغرب. وعملية التفسير هاته ليست ترفا فكريا بقدر ما هي مدخل لاستقصاء الأسباب التي جعلت الحياة الإغريقية تخضع للشعر في البداية وللعقل فيما بعد، ولكي تتحول الى أكثر أنماط الحياة خصوبة، وتنوعا عرفها الانسان في الزمن القديم.

يخلص طه حسين من التمييز الذي يضعه بين العقل الشرقي والعقل الغربي، الى اقتراح مجموعة من الثنائيات التي يبدو من الصعب التقريب أو التصالح بينها، فالعقل الغربي أنتج الفلسفة والحرية والأنظمة السياسية المتبدلة بتبدل الزمن والتاريخ. أما العقل الشرقي فقد ولد الشعر والكهانة والملكية والاستبداد.

إن العقل، في نظر حسين، ليس هو المعرفة في ذاتها، وإنما هو الآلية التي بها، واعتمادا عليها، ينتظم الفكر وتتناسق المعرفة. إنه نسق من القواعد والأنماط والأساليب التي بواسطتها يحصل الوعي ويتم إنتاج المعرفة ونظم العمل وأنماط السلوك. إنه يتحقق ضمن بنية منطقية منسجمة لها خصائص متناغمة. فالعقل الفلسفي نسق تتداخل فيه الحرية والمساءلة وارادة امتلاك الطبيعة؛ أما العقل الشرقي الشعري فإنه ينتج نظاما قدريا في فهمه وتفسيره للطبيعة، ولأنه عقل إطلاقي فإنه ينتج، بالضرورة، ما يقابله على الصعد الاجتماعية والسياسية والمتمثل في الحكم المطلق والاستبداد.

ولعل اهتمام طه حسين بالثقافة اليونانية، منذ رجوعه الى مصر، وإدماج مواد تتعلق بالتاريخ والحضارة الإغريقية بالجامعة، لعل ذلك يدخل ضمن غاية محددة، تتمثل في تغليب العقلانية، وإعمال العقل على منطق التواكل والأسلوب الانفعالي السحري في النظر الى العالم والأشياء، فقد كان همه، على مايبدو، يميل الى القيام بإعادة بناء جديد لفهم الذات والتراث والواقع والآخر، وذلك بالانتقال بالثقافة المصرية الى مستوى الوعي

الجديد بالتاريخ، بإشاعة قيم الحرية والعقل والديمقراطية. فإذا كان هيغل ينظر الى الدولة الحديثة بوصفها تجسيدا تركيبيا للفكرة المطلقة، وترجمة تاريخية للعقل الإغريقي والروح الألمانية، فإن طه حسين سعى الى الانتقال بمصر الى زمنية العصر بالدعوة الى الجمع بين العقل اليوناني والروح المصرية، العربية والشرقية. وعملية الجمع هذه ليست مطلوبة فقط، بل مشروعة تاريخيا وحضاريا، مادامـا – أي العقل اليوناني والروح المصرية الشرقية– ينتميان الى فضاء حضاري مشترك يشكل البحر المتوسط إطاره ومرجعه.

إن هاجس العقل باعتباره أداة موحدة ومتكاملة عند طه حسين، مرتبط بالحقيقة الانسانية. فالعقل والحقيقة والانسان ثالوث يمثل جوهر التطور الانساني منذ أن أقدم الاسكندر المقدوني والقيصر على توحيد العالم. لقد تمكنت مطامحهما من دمج العقلين الغربي والشرقي، وبإقامتهما لنظام سياسي وحيد وفرضه على العالم القديم، لقد تمكنا من القبض على الوحدة العقلانية للنوع البشري برمته.

نفس الانشغال الفكري نجده عند سقراط وأفلاطون وأرسطو، الذين تطلعوا الى توحيد العقل وإيجاد روابط انسانية مشتركة.

لبناء نسق يستند الى العقل والحس التاريخي في الثقافة المصرية، وجد طه حسين نفسه مضطرا لتفكيك التاريخ الذي لا يكتسب معناه واستمراريته إلا ضمن سيرورة مشحونة بالأهواء والانفعالات الخطابية، وهو بسبب ذلك قرر العمل، فكريا وبيداغوجيا، على إدماج التراث العربي داخل التراث الانساني محاولا إخضاع الأول لقواعد المنهج كما نحتها التطور العلمي الأوروبي.

هكذا انتقل طه حسين من الفهم والتفسير الى نوع من الفعل الهجومي بنشره لكتاب «في الشعر الجاهلي». لقد أراد تجاوز الإطار النظري العام وتطبيقه على عينة من النصوص العربية. غير أن ردود الأفعال وطبيعة الاستجابة لكتابه أشعرته بكثير من المفاجأة وحتى الاحباط. إن منهجية وخلاصات كتاب «في الشعر الجاهلي» حرك المكبوت في أكثر أشكاله عنفا ومقاومة، فالأمر لم يكن يتعلق بمحاولة في المنهج ما دام طه حسين تناول، في اعتقاد من رد عليه، موضوعات من قبيل المقدس، إنه حدد ما يشكل أسس الهوية العربية – الاسلامية كما تتجسد في اللغة والدين. فطه حسين، بإدخاله لقواعد المنهج الديكارتي، وأسلوب الشك في المكتسبات والحقائق، في دراسته للتراث العربي، عرض نفسه، وبكيفية غير متوقعة، لأكبر ضجة في التاريخ الثقافي العربي في العصر الحديث. سبعة كتب حررت، ومن منطلقات مختلفة، للرد على كتاب «في الشعر الجاهلي»، أغلب من ساجله وناقشه اتهمه بالردة. علماء من الأزهر، فقهاء، قضاة، وسائل إعلام، الخ. لحظة من أكثر اللحظات قوة وحقيقة في تاريخ الثقافة

العربية، في تاريخ الصراع بين المحافظة والتجديد، بين نظامين فكريين. إن محاولة طه حسين والضجة التي ولدتها، في الواقع السياسي والثقافي المصري، دفعت بدعاة الاستنارة الى مراجعة حقائقهم وأساليب تدخلهم، فما حصل فرض على المثقف التحديثي النظر الى عمله باعتباره بصيص نور داخل مشهد تسوده العتمة والتكلس الفكري.

لقد تبين أن البنية الدينية للثقافة العربية تعاند تدخل عقل غريب، له قواعد وضوابط، وانفجار الصراع وأسلوب تسيير المواجهة لم يرق حتى الى مستوى سلفية محمد عبده الذي استلهم عقلانية واضحة في النظر والفهم، لكنه استمدها من داخل البنية المعرفية الإسلامية. فالقطيعة بين نمطين من التفكير كانت مؤكدة. كيف لمثقف حديث، يدعو الى نشر الأنوار من خلال عملية تصالح تاريخي وثقافي بين العقل الغربي والعقل الشرقي، كيف لهذا المثقف أن يخلخل بنية ثقافية ثابتة، جامدة ترفض النهج العقلاني للنموذج الحضاري الذي أثبت نفسه كمرجع للتقدم والتمدن ؟

إن ردود الأفعال ذات الطبيعة الانفعالية ضد كتاب طه حسين «في الشعر الجاهلي» كانت مناسبة حقيقية لتشخيص أعراض الثقافة المصرية والوقوف عند ثوابتها وظواهرها المرضية. فهذه الردود كانت تمثل خطابا مباشرا مدافعا عن أسس الهوية الثقافية ضد كل أشكال التسوية والإساءة. ومن جهة ثانية، تضمنت خطابا ضمنيا، مسكوتا عنه، تعبر عناصره عن نفسها من خلال اللغة المستعملة، فهو لا يعلن عن ذاته بشكل مباشر، وإنما يستدعي قاموسا حربيا يطرح بواسطته، مجددا، الصراع الدائم بين الشرق والغرب، بين المسيحية والإسلام. فالنزعة الديكارتية التي تبناها طه حسين وعمل على تطبيقها على التراث العربي، تعبر عن فصل من فصول «الغزو الثقافي» الغربي وتشكيك في قيم الإسلام ومبادئه المقدسة. فخطاب الآخر عن الذات لم يأت من الخارج هذه المرة، بل إنه انبعث من الداخل، وهنا يبدأ قلق المثقف العقلاني، وتوتره الوجودي.

عنف المواجهة وشراسة الردود فرضت على طه حسين التراجع، قليلا الى الوراء، تحت ضغط المجتمع ومؤسساته التقليدية. كان الأمر يتعلق بأخذ موازين القوى بعين الاعتبار، ونهج أسلوب غير استفزازي، مهادن، وتغيير اللغة حفاظا على الذات، ضمانا لاستمرارية حضور ثقافة عقلانية مهما كانت درجة المقاومة ضدها. فعنف الردود ضد طه حسين جعلته يدرك أن المثقف المتشبع بفكر الغرب، الحامل لمشروع، عليه، في كل الأحوال، أن يراعي الثقافة المعيشة للمجتمع، كيفما كانت درجة تناقضها وعدم مطابقتها للعقل. كان يتعين إذاً، على المثقف التحديثي، إعادة النظر في القواعد المنهجية التي طبقها في كتاب «في الشعر الجاهلي» وتخفيف بعض الأحكام، بل ومراجعة

الأهداف التي كان يتوقع تحقيقها. غيّر طه حسين عنوان كتابه فأصبح «في الأدب الجاهلي» (1927) وبصدوره تنتهي المرحلة الأولى من الصراع والمواجهة، لأن المثقف التنويري اختار أسلوب المهادنة والتفاوض، وطريق التصالح بين الفكر والواقع وبين العقل والتراث.

وهكذا بدل وضع العقل والعلم في صراع دائم مع المؤسسات التقليدية، بكل ما تملك من قوة وتأثير، التجأ طه حسين الى اختيار أسلوب البحث وتعميق المنهج العقلاني لدراسة الدين، وجد طه حسين نفسه أمام رهان التوافق وخلق شروط صياغة فكر للتسوية والمطابقة.

من أسباب توتر شخصية طه حسين هو أنه لم يكن يحمل مشروعا فكريا فقط، بل تصورا متكاملا للإصلاح والتغيير. لو كان الأمر يقتصر على التأمل الفكري المجرد لهان عليه الأمر، ولكن طموحه كان أبعد من ذلك، فلم يكن من الممكن أن يساهم في إصلاح مجتمع يوجه اليه تهم الردة والمساس بالمقدسات، ولم يكن بالتالي، على استعداد للتضحية بالمجتمع لصالح قناعاته العقلانية، ولكنه، في نفس الوقت، لم يكن يقبل الانسحاب الكلي من المناقشة نزولا عند ضغوط الفئات المحافظة والنخب التقليدية. فالمثقف الذي يسكنه يحفزه الى الجهر بالحقيقة باعتبارها حقا مؤكدا، وبإعمال العقل والتحليل بوصفهما ضرورة فكرية لا تنازل عنها. غير أن اقتناع المثقف يصطدم بمستوى الوعي الاجتماعي المتأخر الذي يود تغييره، وبصعوبات الخروج من الانحطاط في ظرف زمني وجيز. فانتقال أمة من حال الى أخرى لا يتم بالقطع العنيف وإنما بالتوعية والتطور.

دور المعرفة والثقافة أصبح حاسما في نظر طه حسين. لا مجال إذن لإتاحة الفرص للخصوم للرد أو اهدائهم أسلحة للهجوم. فالمعرفة، والتربية على وجه الخصوص، تمثل رهانا كبيرا في عملية التغيير؛ إذ يكفي كما يقول، «أن تفكر في حياة الفرنسيين أثناء القرن الثامن عشر، فسترى طائفة من الأدباء والفلاسفة والمفكرين أنكروا حياة العصر الذي كانوا يعيشون فيه، وحملوا الناس من حولهم على إنكارهم وطبعوا هذا الإنكار في نفوس الناشئين والشباب الذين لم يتم نضجهم بعد، فأنشأوا جيلا جديدا هو الذي الهب نار الثورة وملأ بها الدنيا وشغل الناس، وغيّر بها حياة فرنسا وأوروبا وأجزاء أخرى كثيرة من العالم » (6).

إن الأهمية التي أصبح يمنحها للمعرفة العقلية وللتربية البعيدة المدى، حسب فهم تطوري، جعله في مواجهة مع ثبات الثقافة السائدة كما تنتجها وتعيد انتاجها، مؤسسة الأزهر، وتدعمها في ذلك، المؤسسة السياسية الحاكمة. أمام هذا الواقع يجد المثقف العقلاني نفسه محاصرا ومعزولا، فهو يرفض الاكتفاء بالجهر بالحقيقة، لأنه يتطلع،

حسب طموحه الأخلاقي الى شكل من أشكال الترابط بين الحقيقة التي يقول بها وبين وعي الناس. للتطور منطقه التاريخي، وهو أمر لا مناص منه، «لأنه قانون لا منصرف عنه لأي جماعة من الجماعات... ولكن المشقة كل المشقة ليست في خضوعهم له ورضاهم عنه، وإنما هي في اعترافهم به... واتخاذه مذهبا وطريقة » (7).

وتجدر الاشارة في هذا السياق، الى أن طه حسين حين يتحدث عن الفلسفات والمذاهب الغربية، فهو يتعامل معها بوصفها انتاجا للعقل وتعبيرا عن نسق ثقافي منسجم على الرغم من الاختلافات والمفارقات التي تعبره. فهو يدرك بأن فرنسا، التي عاش فيها بعض الوقت، واحتك بمفكريها ومثقفيها، لم تكن تتبنى عقلانية ديكارت في كليتها أو تؤمن بوضعية أوغست كونت، فهو كان يعرف أن الثقافة الفرنسية تتميز بوجود قوي لتيارات محافظة واتجاهات فكرية لا عقلانية لا تستحق من المثقف التنويري سوى التهكم والتعالي، فما يهمه من ثقافة الغرب هو تراثها العقلاني وأسسها العلمية التي بفضلها هيأ أسباب رقيه وتقدمه وقوته. فإذا كان طه حسين يعتبر بأن سقراط وأفلاطون وأرسطو يمثلون «قادة فكر» حقيقيين، فلأنه يؤمن بأن فلاسفة أمثال ديكارت وكانط وكونت، الخ. هم الامتداد الحديث للفلاسفة اليونان.

لقد كان طه حسين يحركه هدف أساسي يتمثل في إدخال بعض الحيوية والشك في العقل العربي والتشويش على اطمئنانه وثباته، حتى يتمكن من قبول وإدماج مقاربات تحليلية جديدة، غير أن التحدي المطروح عليه باستمرار، يتجلى في الكيفية التي بواسطتها يمكنه الوصول الى تحقيق هذا الهدف داخل بنية ثقافية تسيطر عليها العادة والتكرار والمحرمات.

بعد خوضه لمجموعة من المساجلات والمناقشات، واضطراره الى الالتزام «التكتيكي» بأسلوب التوافق، بقي طه حسين، بالرغم من ذلك، واضحا في أفكاره ومبدئيا في أجوبته. فالعقل، عنده هو مبدأ التحول، والتغيير الاجتماعي، كما تجسده – أي هذا المبدأ – نخبة مؤمنة بالتجديد الحضاري، داعية الى التمدن والتقدم. تبنّي العقل بهذه الكيفية يجعل صاحبه واعيا بأشكال الرد من طرف الحس المشترك والوعي التقليدي الذي بقي مرتبطا باليقينيات القديمة والأحكام المسبقة. ومثال سقراط بقي حاضرا في وعي طه حسين. فالتجديد ليس أمرا هينا، والتغيير عمل يستدعي مقاومة التحجر والأهواء والردود المنفعلة والصيغ الخطابية كما يمثلها شيوخ الأزهر. وهكذا فإن «الخصومة إذاً بين العلم والدين أساسية جوهرية لأن الدين يرى لنفسه الثبات والاستقرار، ولأن العلم يرى لنفسه التغيير والتجدد، فلا يمكن أن يتفقا إلا أن ينزل أحدهما عن شخصيته » (٨).

التأكيد على هذا الاختلاف معناه أن المسافة بنيوية بين العلم والدين. فالعلم يستند

الى العقل، والدين منبعه الوجدان. والدين يتأثر بمفعولات الخيال والأهواء والانفعالات في حين أن العقل لا يستسلم الى تاثير الخيال إلا بدرجات ضئيلة. والحل المناسب، في نظر طه حسين، يتمثل في اقامة نظام سياسي، ديمقراطي، مدني يضع لكل مجال أطره وضوابطه، يحدد لرجال الدين مؤسساتهم ولرجال العلم أجهزتهم ووسائلهم، مع منح العمل السياسي نمط اشتغاله الخصوصي. وهكذا لكي نتصور حوارا ممكنا بين الدين والعلم، وبين مجالات الشعور وحقول النظر العقلي يتعين الفصل بين دين الدولة ودين العلم، بين الدولة والدين.

ومع أن طه حسين لم يرد التضحية بالمجتمع، مهما كان انحطاطه، لصالح قناعاته، وقدم ما يلزم من تنازلات لجماعات الضغط المحافظة، فإنه، كمثقف ليبرالي، استسلم لمنطق التحديث، وللقول بتنوير العقل لتغيير الواقع، ولإحداث ثورة ثقافية وثورة سياسية.

هل اكتسب طه حسين النزعة العقلانية أثناء وجوده بفرنسا أم أن غالب الشباب كان قد تأثر ببعض ممثليها في مصر قبل سفره الى أوروبا ؟

يتفق كثير من الباحثين على أن طه حسين حدد اختياراته الفلسفية السياسية وهو مازال في مصر قبل أن يتعرف، مباشرة، على النصوص الكلاسيكية الكبرى للفكر الغربي. لقد اكتشف الليبرالية والعقلانية من خلال الشخصيات المصرية الكبرى التي طبعت الحياة السياسية والثقافية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أمثال رفاعة الطهطاوي، شميل، فرح أنطون، جورجي زيدان، قاسم أمين، لطفي السيد، الخ. لقد عمل هؤلاء المثقفون والسياسيون على تقديم وترجمة نصوص فكر الأنوار الليبرالية الأوروبية والنصوص الكلاسيكية للأدباء الأوروبيين الكبار، بها. قد يكون ذلك تم بطريقة اختزالية، غير نسقية، إلا أن أسماء ديكارت وفولتير وأوغست كونت، وسبنسر، وسان سيمون، لم تكن مجهولة لدى النخب المصرية ولدى الشباب المصري المثقف في ذلك الوقت.

وعلى الرغم من هذا اللقاء الأولي مع المفكرين والكتاب الأوروبيين في مصر عن طريق النخب المصرية، فإن التجربة الفرنسية كانت حاسمة، نسبة لطه حسين، في عملية تكوين مشروعه الثقافي. فالعقلانية التي دعا لها ليست فكرة مجردة تتغلغل في عقول الناس لكي يتغير نمط سلوكهم وأسلوب تفكيرهم بين الفينة والأخرى، إن عقلانيته أرادها أن تكون نهجا تتجسد في المؤسسات، في التعليم واللغة والإعلام، وفي كل أجهزة الدولة بحكم أن الدولة هي الضامنة لتوازن المجتمع الحديث.

كيف نحت طه حسين فكرته عن أوروبا ؟ وكيف صاغها في كتاباته التخييلية الروائية وفي نصوصه النظرية ؟ هل الغرب هو الآخر، المختلف جذريا في مغايرته أم أن مصر

تمثل جزءا لا يتجزأ من مجال حضاري له مميزات وقواسم مشتركة ؟

(٣) اوروبا باعتبارها تخيلا «ما معنى الموت إذا لم يكن من أجل باريس ؟» هكذا يتساءل طه حسين وهو يتفرج، بأسى كبير، على تدمير باريس إبان الحرب العالمية الأولى، أن تختار الموت بدل أن تضيع باريس، هذا هو القلق الوجودي الذي عاشه وهو ينظر الى خراب المدينة. وهو لا ينظر، بالتأكيد، الى باريس بوصفها عاصمة لفرنسا، وإنما باعتبارها مركزا «للعلم والفلسفة والأدب والفن » (٩). كان الناس يفرون من الحرب ويتركون باريس مهددة في كيانها. في هذا الوقت طلبت الجامعة المصرية من طلابها العودة فورا الى مصر، أو أن يبتعدوا، على الأقل، عن خطوط المواجهة. رفض طه حسين أن يخلق أي مسافة مع باريس، لأن ماهو مؤكد لديه هو أنه في حالة ما انقذت باريس من الكارثة، فإنه سيعود الى حياته المطمئنة، ولكن إذا ما أصيبت بأذى، فإنه، كما يقول، سيكون واحدا من أكثر الناس ألما ولوعة بما سيحصل لها.

هل الأمر يتعلق بتماه عضوي مع فضاء بعينه أم بتبّنٍ عقلاني لنسق من الأفكار يجسده هذا الفضاء ؟ ما هي نسبة التخيل ودرجة العقلنة في نظرة طه حسين للآخر ولأوروبا ؟

إن النص الذي يبرز، بقوة، حضور الغرب في كتابات طه حسين التخييلية والروائية هو قصة «أديب». تعتبر زوجته «سوزان» في مذكراتها أن بطل هذه الرواية ليس هو طه حسين، وبأن هذا النص ليس سيرة ذاتية للأديب بالضرورة، ومهما تكن صحة هذه الشهادة، فإن القارىء يجد، على الرغم من ذلك، مجموعة عناصر، في هذا الكتاب، تعكس بعض مقومات وخصائص شخصية الكاتب، أو بعض تفاصيل حياته على الأقل، فهو حين يروي عن مرحلة دراسته في الأزهر، وجامعة القاهرة، ثم عن اقامته بباريس وبعض أحداث سفره الى فرنسا، لا يمكن للمرء إلا أن يستحضر التجربة الشخصية لطه حسين.

إن قصة «أديب» تبدو، للوهلة الأولى، وكأنها تنتمي لذلك النوع من الأدب العربي الذي جعل من وضعية المثقف العربي المتأرجح ما بين تجذره الاجتماعي والثقافي الأصلي وبين إغراء الغرب موضوعا لانشغاله، كما هو الشأن مع «عصفور من الشرق» لتوفيق الحكيم أو «قنديل أم هاشم» ليحيى حقي أو «موسم الهجرة الى الشمال» للطيب صالح، الخ. وحتى إن أدرجنا «أديب» ضمن هذا الصنف من الكتابة، فإنه، لا شك يحتل موقعا متميزا نظرا لثقافة صاحبه ولخصوصية النظرة التي توجه نمطه السردي وأسلوبه الروائي.

إن شخصية «أديب» في الرواية لا يقدمها الكاتب باعتبارها نموذجا للبراءة، أو

للسذاجة أو حتى بوصفها شخصية محايدة. ذلك أن «أديب» مصمم العزم على الذهاب الى أوروبا عن اختيار، وقد كون صورا وأفكارا عنها، وهو بحكم اهتمامه الكبير بهذا الكيان الحضاري، قرأ عنه الكثير قبل سفره، لقد هيأ نفسه، مقدما، للانجذاب في اتجاه هذه الحضارة الجديدة، وهو لا يخفي ذلك تماما، ولهذا السبب، لربما، يطلق زوجته المصرية «حميدة» لأنه يرفض خيانتها والكذب عليها. فأوروبا التي سيلتقي بها «أديب» ليست هي تلك التي يصفها البعض المنغمسة في الشهوات والممارسات اللاأخلاقية. بل هي، على العكس من ذلك، ذلك الكيان الذي تظهر فيه مدينة مثل باريس وهي تقاوم العدوان والغزو، والدمار والموت إبان الحرب العالمية الأولى. وعلى الرغم من الصور المسبقة التي كان يحملها «أديب» عن أوروبا، ومن التباين الصارخ بين هذه الصور وواقع الصراع والحرب، فإن اندهاش وانجذاب شخصية «أديب» يتجاوزان تلك الحالة التي يعيشها السذج في مثل هذا اللقاء. يكتب «أديب» الى صديقه من الضفة الأخرى قائلا له : «اذهب الى الأهرام.. وانفذ الى أعماق الهرم الكبير، فستضيق فيه بالحياة وستضيق بك الحياة، وستحس اختناقا وسيتصبب جسمك عرقا، وسيخيل إليك أنك تحمل ثقل هذا البناء العظيم وأنه يكاد يهلكك، ثم اخرج من أعماق هذا الهرم واستقبل الهواء الطلق الخفيف، واعلم بعد ذلك أن الحياة في مصر هي الحياة في أعماق الهرم، وأن الحياة في باريس هي الحياة بعد أن تخرج من هذه الأعماق » (10).

إن الأمر يتعلق، بالنسبة لأديب، بولادة جديدة. فالخروج من الهرم، كالخروج من الرحم، ولقاء عالم مغاير، خروج من العتمة الى النور، ومن المتاه الى النظام والعقل، وعملية الخروج هذه، هي فعل تحرر وأوروبا هي سبب هذا الفعل والمحفزة عليه. لقد ذهب «أديب» للقاء الآخر، وانغمس كلية، في حياة أوروبا لدرجة صار جزءا منها أو هذا ما يتطلع إليه على الأقل، إنه يرفض، رفضا باتا، مغادرة باريس التي التقى فيها بقيم الحرية والعقل والإبداع، ويتركها فريسة لإرادة التدمير والموت، فهو يرنو الى أن يتماهى مع هذا الكيان، وأن يصبح مصيره مثل مصيرها. بل إنه على استعداد لهذا الارتباط العضوي مع المدينة حتى ولو خسر كل رهاناته، بل وحتى حياته. هل لأن باريس تمثل التجسيد الفعلي للحداثة ؟

إن «أديب» لا يحب باريس بسبب حضارتها وفنها وعلمها وفلسفتها فقط، فهو يحب «إيلين» كذلك، تلك المرأة الفرنسية التي تتدفق عفوية وعطاء لدرجة يجد نفسه معها مستعدا للتضحية بدروسه وبمستقبله كذلك.

إن «أديب» كنص أدبي قابل لأكثر من تأويل، فهو يتقدم اليك، أحيانا، كتعبير عن معاناة شاب شرقي يحكي تفاصيل احتكاكه بالغرب وانجذابه لقيمه وأفكاره، كما أنه يمكن أن يقرأ بطريقة يطمئن اليها بعض المدافعين عن الأصل والمحافظين على التقليد

خصوصا إذا ما نظر الى «حميدة» بوصفها تعبيرا مجازيا يشير الى مصر «وإيلين» بوصفها رمزا لفرنسا، فهو قبل انغماسه في عالم الجنون يكتشف بأن «حميدة» أكثر حرارة ودفئا من «إيلين» التي ضحى بكل شيء من أجلها. قراءة رواية «أديب» ممكنة إذن، من زاوية كونها تكثف عناصر أزمة وجود وهوية وما يمكن لعملية التغريب أن تولده من تيه وضياع.

هل الأمر يتعلق بانشطار أم بتمزق وجودي ؟ من الجائز. المهم بالنسبة لأديب هو كونه ارتبط بفرنسا عشيقا الى درجة التماهي، ولكنه بقي مشدودا، مع ذلك، الى مسقط رأسه، الى أرض مصر، الى مصره هو. وهو لم يزعزعه الارتباط العشقي بأوروبا الكيان ولا بإيلين المرأة. فهو ليس موزعا بالضرورة، بين حبين : حب مصر وحب فرنسا. لأنه قد يحصل له ويرفضهما معا، لا سيما حين يتخلى عن انفعالاته وعواطفه وينظر الى علائقه مع الذات والآخر بتعقل وموضوعية، فهو لا يحتمل الإهانة وغياب الحريات في وطنه، كما أنه يصعب عليه قبول الجنون القاتل الذي تجسده الحرب في أوروبا ولا جفاف العلاقات الانسانية. فالحرب ليست السبب الوحيد الذي يجعله يتبرم من فرنسا. بل هناك مظاهر أخرى في الحضارة تستفز عقله ووجدانه، مثل أزمة الفرد والمغالاة في استعمال الحرية، الأمر الذي يجعل الناس في عجلة من أمرهم، قلقين الى درجة السوداوية والتيه.

إن الأزمة التي يصفها «أديب» لا تعكس التباين بين الشرق والغرب، لأن المسألة عنده تهم الانسان وتشمل الوجود البشري برمته، مادام الأمر يتعلق بتوازن الانسان مع ذاته والعالم في أي مكان كان. أهم شيء في نظر «أديب»، هو التشبث بالحرية بوصفها قيمة غير قابلة للجدل، وجدها في الغرب، ويتألم لغيابها في مصر. لهذا يعتبر بأن ظروف مصر والعالم العربي ظروف في منتهى التعاسة والسوء. من ناحية أخرى، فهو يرى أن الهوس الذي يسكن بعض الأوروبيين في نظرتهم لفردانيتهم، والممارسة المبالغ فيها للحرية لا يفضيان إلا الى حالة من الجفاف الروحي، والعزلة والتقوقع. في هذا السياق يؤمن «أديب» بأن «حميدة» كيفما كانت أحوالها تبقى أكثر دفئا وانسانية مما هي عليه «إيلين».

هل تطرح رواية «أديب» مسألة الفروق بين الوجدان والعقل ؟ وهل اختيار الوجدان والثقافة المتولدة عنه يعني إلغاء للعقل وما ينتجه من قيم وأفكار ؟ والى أي مدى يمكن للفن أن يقدم لنا جوابا على هذا التمزق الوجودي ؟

ما بين الشرق الذي لا يعترف بفردانية الشخص وبين الغرب الذي يغار على نزعته الفردانية الى درجة المعاناة، يجد «أديب» نفسه موزعا، حائرا، لأنه لا يعثر على مخرج يمنح الانسجام الذي يتوق اليه. لذلك ينخرط وبتصميم في عالم متخيل خال من كل

مفارقة أو تناقض. وهنا يمكن للمرء أن يتساءل : ألا يشكل جنونه، في النهاية، هروبا الى الأمام، أو هروبا من عالم ليجد نفسه وحيدا ضد العالم ؟

يتعلق الأمر بتشاؤم واضح، وهو تشاؤم يفرض سؤالا آخر : كيف يجوز قبول هذه الحالة الشعورية والعقلية من شخص من طراز طه حسين، وهو المناضل المؤمن بضرورة تغيير واقع الاستبداد والجهل والانحطاط ؟ هل يمكن أن نتوقع من رجل جعل من الحرية مبدأ نضاليا، أن يسقط في التشاؤم واليأس ؟

ثلاث سنوات بعد رواية «أديب» قرر طه حسين نشر كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» (1938). فشخصيته بقيت متذبذبة، غير قادر على الفصل والاختيار بين قيم الشرق وأفكار الغرب. لقد قاوم ضد هذه الحالة الحائرة، ولكنه رفض الانضمام الى كيان ضد آخر كما رفض، كذلك، الحل الأسهل، الذي يقتضي انتقاء ما هو نافع في هذا واستبعاد ما هو سلبي فيه. فطه حسين يصر على إيجاد تركيب حقيقي بين الشرق والغرب، وقد وجد فيما يسميه بـ «الثقافة الانسانية» ما يسعف على صياغة المنهج المؤدي الى هذا التركيب.

(٤) مصر، اوروبا والبحر المتوسط : جسد طه حسين في شخصيته رجل الأدب، المفكر، الصحفي والمسكون بهاجس البيداغوجيا... فهو لم يكن يكتب استجابة لاستلهامات ولهموم ذاتية، ولكن تدخلاته ونصوصه تندرج ضمن مشروع يعبر عن تفاصيله في كل مرة بشكل مختلف، كتاباته كانت منتجة للجدل والسجال والمناقشة، وكتبه أحدثت ضجة لا يمكن لمؤرخ للأفكار العربية الحديثة إلا أن يمنحها قيمتها المناسبة، بعد قضية «في الشعر الجاهلي»، وبعد كتابات عديدة أصدر طه حسين كتاب «مستقبل الثقافة في مصر» (1938)، وبهذا الكتاب استنفر أكثر من قلم وعبأ ضده - ومعه - العشرات من الكتاب ورجال الدين وأهل السياسة، ولم يقتصر الجدل على مصر لأن كتابا عربا آخرين تدخلوا في المناقشة نظرا لقوة الأطروحة التي أتى بها طه حسين في كتابه، وللأسلوب المباشر المطمئن الى قناعته، الذي سلكه الكاتب في تحرير أفكاره. في هذا الكتاب كان طه حسين واضحا ومبدئيا. مصر، بالنسبة اليه، ومنذ العصورالقديمة، تشكل جزءا من البحر المتوسط، ومنذ القرن الماضي، هي جزء من أوروبا في كل ما يتعلق بالحياة الفكرية والثقافية.

موضوعات الكتاب الرئيسية هي التربية والتعليم والتوعية ونشر الثقافة والمعرفة، وقد نهج طه حسين في هذا الكتاب أسلوبا مكثفا، واختار جملا موحية تنم عن غنى ثقافته وكأنه أراد أن يصب فيها كل أفكاره وتجربته الثقافية.

إذا كان «أديب» قدم لنا صورا مختلفة للغرب في صيغ تخييلية وروائية، فإن كتاب

«مستقبل الثقافة في مصر» يستدعي نمطا عقلانيا في التفكير وينحو منحى برهانيا. وعلى الرغم من الحيطة التي تبدو على أسلوب كتابة طه حسين في هذا الكتاب، فإن أطروحته في منتهى الوضوح.

السؤال الأول الذي يدشن به كتابه يمكن صياغته كالتالي : هل تنتمي مصر الى الشرق أم الى الغرب ؟ (11) مع الاشارة الى أن الشرق والغرب غير مأخوذين، هنا، بوصفهما كيانين جغرافيين، وإنما ثقافيان. السؤال الثاني الذي يعقبه يصوغه طه حسين بالكيفية التالية : «هل العقل المصري شرقي التصور والادراك والفهم والحكم على الأشياء، أم هل هو غربي التصور والادراك والفهم والحكم على الأشياء ؟ وبعبارة موجزة جلية : أيهما أيسر على العقل المصري، أن يفهم الرجل الصيني أو الياباني أو أن يفهم الرجل الفرنسي أو الانجليزي ؟ (12).

سؤال جوهري بالنسبة لطه حسين، وما دمنا لم نتمكن من الجواب عليه وتوضيحه فإنه يصعب التفكير في الأسس التي اعتمادا عليها يتعين بناء الثقافة والتعليم.

ما هو إذاً هذا الغرب الذي يدعو اليه طه حسين بكل قواه ؟ وما هو موقع مصر داخل هذا المفهوم ؟

صورة الغرب، أولا وقبل كل شيء، لا تقتصر، عند طه حسين، على أوروبا الحديثة، لأن هذه الصورة ترجع، تاريخيا الى اليونان القديمة، وهو حين يذكر اليونان فإنه غالبا ما يلجأ الى قاموس في منتهى البلاغة ورشاقة التعبير، الأمر الذي يؤكد الاعجاب العميق الذي يكنه طه حسين لهذه الحضارة، فاليونان كانت منبعا ومصدرا للأنوار بالنسبة للانسانية، وهي تمثل، بالمقابل، صورا لفردوس مفقود. لقد كان لنا حظ معايشة لحظات تاريخية عظمى في زمن الاسكندر، في نظر طه حسين، فالحضارة اليونانية كانت تجسد العقل والحرية وهي مبادىء تتنافى مع الأسس التي تنبني عليها حضارات الشرق الأقصى.

إن يونان الفلسفة والعلم والعقل والحرية وجدت في أوروبا الحديثة تفتحها وامتدادها. فأوروبا تمكنت من تجاوز عيوب ونواقص اليونان، لا سيما على الصعد السياسية. طورت الفلسفة والعلم واستطاعت خلق وعي جديد بالحرية وفهم مغاير للفرد. ولم تبلغ أوروبا هذا المستوى بسهولة، إذ سقط شهداء وضحايا من أجل تحقيق قيمها الجديدة ومبادئها الثورية. كما كان الشأن بالنسبة لسقراط في اليونان، ففلاسفة الأنوار، مثل فولتير، مونتيسكيو، جان جاك روسو، الخ. جعلوا من الحرية أحد أهم قواعد الانسانية الجديدة، لقد تحققت هذه القواعد حيث فشلت في اليونان، وتوفرت لها شروط التحقيق في الوقت الذي تم فيه الفصل بين العلم والدين، وبين الدولة والكنيسة.

وإذا كانت الفلسفة اليونانية، بالنسبة لطه حسين، تميل الى جعل وحدة النوع

البشري واقعا ملموسا، كما جسد ذلك الاسكندر في تصوره للعالم وفي ممارسته السياسية، وهو على كل حال كان تلميذا لأرسطو، فإن الفرنسيين قد حملوا معهم «فكرة الثورة الى كل مكان (في أوروبا) منذ نشبت ثورتهم في أخر القرن الثامن عشر، ونقلوها الى الشرق مع الحملة الفرنسية فانتقلت معهم الآراء التي اتصلت بفكر الثورة الفرنسية : حقوق الانسان وكرامته والمساواة بين الناس » (13).

إن أوروبا الحديثة، هي بشكل من الأشكال في نظر طه حسين، امتداد لليونان. إلا أن أوروبا بأنظمتها وبقيمها وبأنماط تواصلها الجديدة تمكنت من الانتشار والتمدد في كافة الفضاء الأوروبي وحتى خارج حدودها وأصبحت الحرية الفردية، والديمقراطية السياسية، وحرية الفكر، والوعي الوطني، والإيمان بالعمل، الخ. من المبادىء الكبرى التي تؤسس للكيان الأوروبي الحديث.

إذا كان الأمر كذلك، ألم ترث أوروبا،، كذلك، ما يمثل الجوانب السلبية في التراث الإغريقي ؟

للرد على هذا السؤال، لا يتردد طه حسين في القول إن أوروبا الحديثة أفرزت، ضمن تطورها الخصوصي، ميولات تدميرية وجدت تعبيراتها التراجيدية في الحروب وفي الحركات الاستعمارية. بل إنه يشهد على بربرية الأوروبيين في الحربين العالميتين، الأولى والثانية، حيث اندهش من قدرة الاخوة الأعداء على التدمير المشترك وعلى الوصول الى اقصى درجات الوحشية.

وهنا تكمن مفارقة أوروبا، فعلى الرغم من مبادىء الأنوار، فإن الدولة حين تجد نفسها أمام اختيار المصلحة الوطنية أو المصلحة الانسانية، فإن ورثة الإغريق لا يترددون في تبني الاختيار الأول، نفس الامر حصل مع الظاهرة الاستعمارية التي تعبر عن بربرية بشعة وعن طغيان المصالح الأوروبية، لقد قامت أوروبا باجتياح بلدان «لم تكن تريد إلا أن تحيا حياة وادعة، وأتاحت هذه الغارات أن يتغلب العالم الأوروبي على العالم الإسلامي العربي الذي لم يخضع قبل ذلك للسلطان الأوروبي، والذي استطاع في القرون الوسطى أن يقاوم الغارات الصليبية مقاومة رائعة (14).

والأنكى من ذلك أن هذه الأنانية الوطنية الضيقة حولت العالم الحديث، والذي يمثل أسمى تجسيد للحداثة الأوروبية، الى تراجيديا انسانية حقيقية، ذلك أن اكتشاف وتجريب القنبلة النووية إبان الحرب العالمية الثانية هو أرقى ما وصلت اليه الهمجية الانسانية والتعبير الصارخ على المفارقات التي تسكن الكيان الغربي.

إذا كان تكوّن الدول – الأمم، واستقلالها والتنافس القوي بينها يكمن وراء قوة أوروبا الحديثة، فإن هذه القوة ذاتها هي التي أنتجت الدمار والخراب والموت بين الدول الأوروبية، ودفعت في اتجاه الغزو واحتلال أراضي الآخرين والسيطرة على مقدراتهم

ومسخ هويتهم وثقافتهم، خالقة بذلك، مآسي لا حصر لها لشعوب بريئة، لا حول لها ولا قوة. فإذا كانت حرية التفكير أنتجت تقدما علميا، وتنمية بشرية مستحقة، فإن هذا العلم، على ما يبدو لطه حسين، إذا لم يوجه في ضوء قواعد أخلاقية واضحة فإنه سينتج الخراب والموت لا محالة.

إن طه حسين يؤكد في كتاب «مستقبل الثقافة في مصر»، وبكيفية حاسمة، على أهمية اكتساب أسباب القوة المادية وبناء جهاز قوي للجيش بصورة خاصة. فهو يعتبر أن مصر، بعد أن استرجعت استقلالها (بعد معاهدة (1936)) تحتاج الى بناء جيش قوي يوفر شروط حماية مصر والذود عن استقلالها.

وهو لا يكتفي بهذا الأمر، لأنه يقترح في الكتاب برنامجا كاملا لإعادة بناء المجتمع المصري. ففضلاً عن تأسيس جيش قوي، يدعو الى خلق بنيات مادية تضمن الاستقلال الاقتصادي، والعلمي، والفني والأدبي، كما يتعين الاهتمام بإنتاج مؤسسات ثقافية مستقلة بل وحالات نفسية يشعر فيها المصري والعربي بالانتماء الى ذاته في استقلال عن أي ارتهان خارجي، وهذا كله لن يتأتى، في نظره، إلا بإقامة نظام سياسي ديمقراطي يكفل الحرية الداخلية للمواطن.

للوصول الى هذا المستوى من الاستقلال لابد من اكتساب وسائله. ولاكتساب هذه الوسائل هناك، في نظر طه حسين، طريق واحد ووحيد يتمثل في اتباع طريق الأوروبيين، والنهج على منوالهم، لكي نصبح مشاركين لهم في الحضارة، بخيرها وشرها (15).

وكل من ينفي أو يحتج على هذا البديل لا يمكن أن يكون إلا مخادعا، بل والغريب هو أننا نتبع هذا الطريق ونحترم هذا المذهب في حياتنا العملية اليومية، ولكننا ننكر ذلك في لغتنا واعتقاداتنا وفي دواخلنا (16).

لاكتساب القوة والمناعة والاستقلال، يتعين الحصول على وسائلها من الغرب، هذا أمر لا يطعن فيه إلا من له مصلحة في تزييف التاريخ، لأن هذه الوسائل هي التي مكنت الأمم الأوروبية والأمريكية من أن تكون حرة داخليا، مستقلة خارجيا، ومعتزة مع ذاتها ومع الآخرين (17).

إن مصر تمتلك مقومات ثقافية لا حصر لها، والعقل المصري لا شك في انتمائه الى الفضاء الثقافي المتوسطي. لقد شهد تفاعلات وتداخلات ثقافية عميقة مع العقل الإغريقي، منذ زمن الاسكندر الى يومنا هذا، ولذلك يتعين على الانسان المصري أن يفهم بأنه لا يوجد بينه وبين الأوروبي «أي اختلاف عقلي، قوي أو ضعيف. كما أنه يجب عليه أن يفهم أن الشرق الذي يتحدث عنه «كيلينغ» في قولته الشهيرة : «الشرق شرق، والغرب غرب، ولن يلتقيا»، هذا الشرق إذاً لا ينطبق عليه أو على وطنه الغالي، في كل

ما يتعلق بالحياة الفكرية والثقافية في كافة مجالاتها (١٨).

إن انحطاط العالم الإسلامي في نظر طه حسين، يرجع الى سيطرة الأتراك عليه. فمصر التي تمكنت من استيعاب التراث الإغريقي طيلة عشرة قرون، استطاعت كذلك، أن تستوعب التراث الاسلامي. وإذا كان «بول فاليري» يعتبر أن العقل الأوروبي نتاج الفلسفة الإغريقية، والحضارة الرومانية (في السياسة) والرسالة المسيحية؛ فإن العقل في مصر هو عصارة الحضارة اليونانية، والفقه الروماني والدين الإسلامي. هذا فيما يتعلق بالأزمنة القديمة، أما في المرحلة الحديثة، فإن الروابط التي تجمع مصر بأوروبا تشكل الأسس الرئيسية لحياتنا المادية.

لا يتعين علينا الخوف على الإسلام إذا ما اقتبسنا المكتسبات الحضارية لأوروبا. كما أننا لن نقبل بأن نكون نسخا مشوهة للأوروبيين، فهناك فروق كثيرة بيننا. إن العلم الحديث تبلور في أوروبا بعد صراع طويل ومرير مع الكنيسة، أما الإسلام فلا يعرف أي شكل من أشكال الاكليروس. وإذا كان الإسلام قد تعلم الكثير من الفرس واليونان، فليس هناك أي سبب، اليوم، لكي يمتنع عن التعلم والأخذ عن الأوروبيين.

هكذا إذن تتجسد صورة أوروبا في وعي طه حسين في العقل الإغريقي، العلم الحديث والنظام. يقول إن الحضارة الأوروبية مادية في كل مظاهرها، وقد حققت من هذه الوجهة انتصارات مدهشة، توجهت الى العلم الحديث، ثم الى الفنون التطبيقية الحديثة والى الاختراعات التي غيرت وجه الأرض وحياة الانسان. غير أنه سيكون من الخطأ تماما القول إن هذه الحضارة المادية لها نبع واحد هو المادة، لأنها خلاصة روح خصبة ومنتجة، روح حية ارتبطت بالعقل لكي يغذيها، يطورها ويدفعها الى التفكير ثم الى الانتاج (١٩).

خطاب طه حسين هنا في منتهى الوضوح. ويتمثل في الدعوة الى إعادة تنشيط العمق الإغريقي للعقل المصري، وإدماج مكتسبات الحداثة التي لم تكن، بأي شكل من الأشكال، غريبة عن هذا العقل. إن الأمر يتعلق عنده، بوعي جديد، بنوع من العودة الى الذات. إن مصر كانت وبقيت دوما، متوسطية. إنها جزء من أوروبا لأنهما يمتلكان تراثا مشتركا، الا وهو التراث الهيلنستي. وللرجوع الى الذات، ولكي نصير شركاء، من جديد، في إطار اعتراف متكافىء، فإنه لا يسعنا إلا أن نتبنى مكتسبات الحداثة كما أنتجها الغرب الليبرالي. هذا التبني هو المنهج أو البديل الوحيد المفتوح أمامنا.

هذه هي الأفكار الرئيسية التي صاغها طه حسين بخصوص العقلانية والغرب. ومن المؤكد أن هذا المثقف كان يسعى الى أن تتبنى مصر مشروعا في حجم عظمتها التاريخية، غير أن ما يثير الانتباه عند طه حسين هو ذلك البعد الطوباوي الذي يسكن تفاصيل كتابته. فاليونان كما يقدمها ويصفها، وصورتها الأوروبية الجديدة، ليست، إذا

صح القول، سوى «يوتوبيا» من خلق طه حسين. فاليونان، على ما يبدو في كتاباته، أكثر جمالا وسموا مما هي عليه في الواقع وفي التاريخ...

يتعلق الأمر بـ «مدينة فاضلة» تسعفنا على العيش في ظل نظام ديمقراطي عادل يضمن كل الوسائل والشروط لتطوير العلم والابداع، ونكتسب منه ثقافة نبيلة، سواء داخل المدرسة أو خارجها، توفر امكانية خلق مواطنين أقوياء وأحرار، قادرين على تكوين مجتمع قوي وحر كذلك. في هذه المدينة، سيلعب العلم دورا حاسما في التنمية، كما سيعمل الدين على التوجيه الرمزي والأخلاقي للحياة المادية والروحية، شريطة أن لا تتدخل السياسة بين العلم والدين بأي وجه من الوجوه، حتى لا يسيطر طرف على الطرف الآخر وحتى يتمكن كل مجال من التطور والاغتناء.

وبفضل هذا التوازن المتكافىء بين المادة والروح، ستوفر «المدينة الفاضلة» على نفسها امكانية «الانحراف» الذي كان وراء إفساد اليونان وأوروبا الحديثة. فمصر أكثر البلدان أهلية لكي تكون هذه المدينة المثالية، لأن عظمة تاريخها وغنى ثقافتها يجعلانها في طليعة الأمم المتحضرة بحكم أن تعدد تركيبتها وتنوع كيانها سيجنبانها السقوط في العنصرية التي لا يكف طه حسين عن مؤاخذة الغرب بسببها. فمصر لا تسعى الى استعباد الآخرين أو احتلالهم أو احتقارهم بقدر ما تتطلع الى نشر القيم النبيلة في العالم لتحقيق وحدة انسانية فعلية داخل عالم يسوده السلام والأخوة. يقول : «لأني أرى شجرة الثقافة المصرية باسقة، قد نبتت أصولها في أرض مصر، وارتفعت فروعها في سماء مصر، وامتدت أغصانها في كل وجه، فأظلت ما حول مصر من البلاد وحملت الى أهلها ثمرات حلوة، فيها ذكاء للقلوب وغذاء للعقول وقوة للأرواح.. لأنها تصدر عن شجرة واحدة هي ثقافة مصر المختلفة، ولأنها تحمل اليهم ألوان العلم وضروب المعرفة وصنوف اللذة الفنية على تنوعها، فيتلون هذه الآية الكريمة التي اقتبس ترجمتها «أندري جيد» وزين بها كتابا هو أبرع كتبه في تصوير لذات الحس، والتي أقتبسها أنا الآن لأن فيها أصدق صورة وأروعها وأبرعها للذة العقل والقلب والروح» (20).

الى أي عالم تنتمي هذه المدينة ؟ هل لعالم العقل أم لعالم اليوتوبيا ؟

سواء في كتاباته التخييلية أو النظرية فإن طه حسين ينحت دائما أسلوبا مشحونا بالصور والمجازات، فالمثقف الديكارتي الذي دشن نقده للثقافة العربية بمحاولة تطبيق قواعد المنهج لا يمكن، بأي حال من الأحوال، أن يتفق مع رأي ديكارت الصارم إزاء المخيلة والخيال، الذي لا يعدو أن يكون «منبعا للخطأ والضلال». لن يقبل طه حسين بإقصاء الخيال من التاريخ، ولن يتفق على إدانة هذه الملكة الانسانية. ومهما كان تبني طه حسين للعقلانية والدعوة الى الأخذ بقواعدها، وحماسه الظاهر للتماهي ببعض

صور أوروبا، على الرغم من كل ذلك، فإن طه حسين حافظ على الفنان فيه وعلى المثقف المتذوق، المالك لحس جمالي رفيع.

وكيفما كانت الانتقادات التي وجهت للمنهج النقدي عند طه حسين، فإن هذا المثقف المصري العربي أعطى للفعل الثقافي جدارته المستحقة. فطه حسين، على الرغم من جذرية بعض مواقفه أو بساطة بعض نصوصه، بل بالرغم من ذلك النفس اليوتوبي الذي هو منبت في ثنايا كل كتاباته، سواء فيما يتعلق بالغرب، أو بالإسلام أو بموقع مصر وتراثها العقلي، الخ. فإن هذا الرجل حافظ على راهنية دائمة داخل الثقافة العربية. ويبدو، اليوم، أكثر راهنية لما تشهده مصر من مفارقات وما يعتمل داخل الفضاء المتوسطي من تحولات وتوترات.

ويعتبر جاك بيرك، أحد أكثر مثقفي الضفة الجنوبية لأوروبا، معرفة باللغات العربية الماضية والحاضرة، أن مشروع طه حسين تمثل في «منح مصر نزعة كلاسيكية على طريق الأزمنة الحديثة، صديق للعقل الهيلنستي، سعى الى تأسيس، وبأسلوب داخلي عميق، إسلام متوسطي، أو بالأحرى إعادة تأسيسه، والدفع بمصر للانتماء الى العالم، دون أن تفقد شيئا من هويتها الوهاجة. لقد أراد أن يكون، من بين العرب، رمزا للعقل التاريخي... والرجل، بوصفه رجلا وفنانا، كان في مستوى هذا المشروع » (21).

الـهوامـش

(1)طه حسين، الأعمال الكاملة، المجلد الثامن، دار الكتاب اللبناني، بيروت (1973)، ص (175).

(2)طه حسين، قادة الفكر، نفس المعطيات السابقة، ص (193).

(3)نفس المرجع السابق، ص (191).

(4)نفس المرجع السابق، ص (193).

(5)نفس المرجع السابق، ص (193).

(6)طه حسين، المؤلفات الكاملة، الجزء (11)، نفس المعطيات السابقة، ص (633).

(7)طه حسين، المؤلفات الكاملة، الجزء (2)، ص (4-3).

(8)طه حسين، من بعيد، الجزء (12)، ص (169).

(9) Taha Hussein, "Au-dela du Nil", textes choisis et presentes par Jacques Berque, ed. Gallmard, 1977, p. 83.

(10)طه حسين، الأعمال الكاملة، الجزء (13)، الطبعة الثانية (1983)، ص(626).

(11)طه حسين، الأعمال الكاملة، الجزء التاسع، ص (17).

(12)طه حسين، نفس المعطيات السابقة، ص (17).

(13)طه حسين، تقليد وتجديد، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة (3)، (1984)، ص (56).

(14)طه حسين، نفس المرجع السابق، ص (55).

(15)طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، نفس المعطيات السابقة، ص(54).

(16)طه حسين، نفس المرجع السابق، ص (54).

(17)طه حسين، نفس المرجع السابق، ص (59).

(18)طه حسين، نفس المرجع السابق، ص(36-35) .

(19)طه حسين، نفس المرجع السابق، ص (76)

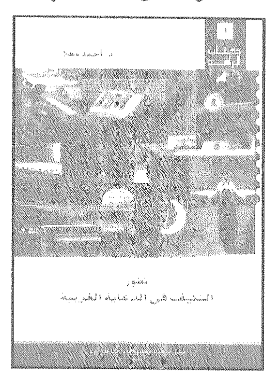
(20)طه حسين، نفس المرجع السابق، ص (495).

(21) Jacques Berque, Au-dela du Nil, ed Gallimmard. 1977, Paris, p. 42.



الفهرس

صدر من كتاب الرافد



تطور التكيف

في الدعاية الغربية

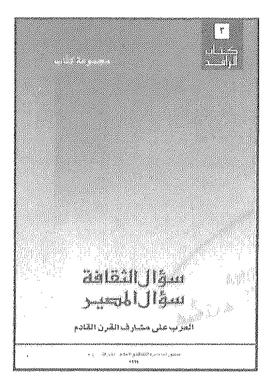
د. أحمد معلا



ثقافة الاعلام

اعلام الثقافة

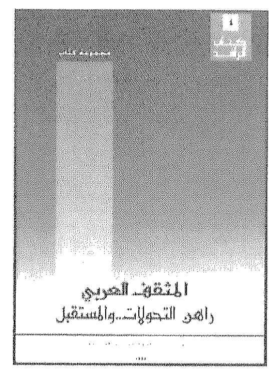
مجموعة باحثين



سؤال الثقافة

سؤال المصير

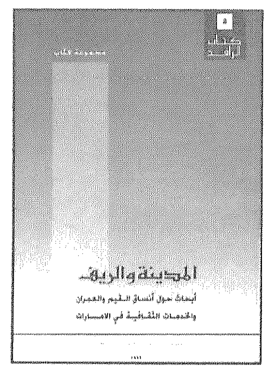
مجموعة باحثين



المثقف العربي

راهن التحولات..والمستقبل

مجموعة باحثين



المدينة والريف

أبحاث حول أنساق القيم والعمران

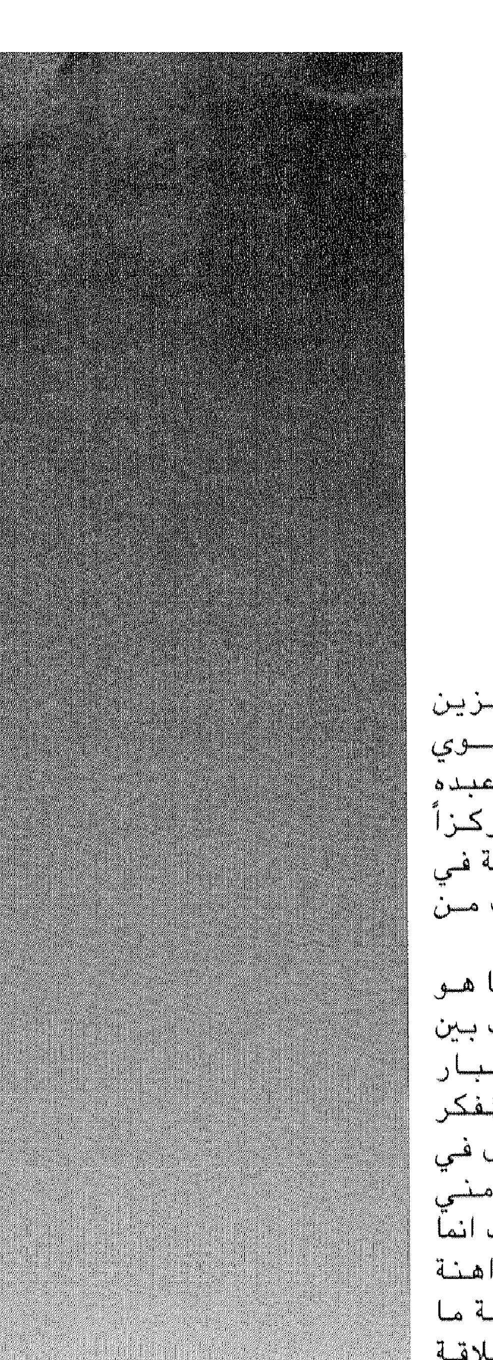
مجموعة باحثين

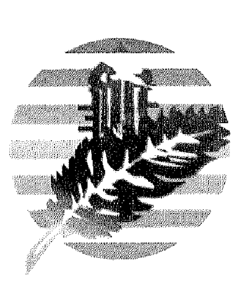


الغرب

في المتخيل العربي

محمد نور الدين أفاية





هذا الكتاب

يقدم جولة في عقل رمزين من رموز الفكر النهضوي العربي هما الامام محمد عبده والدكتور طه حسين، مركزاً البحث على حلقة مفصلية في هذا الفكر، هي الموقف من الغرب والعلاقة معه.

يلاحظ المؤلف ما هو مشترك وما هو مختلف بين الرجلين، آخذا بعين الاعتبار مقدار ما طرأ على الفكر النهضوي نفسه من تحول في الفترة الفاصلة بين زمني الرجلين، وهو إذ يفعل ذلك انما يتصدى بوعي لقضية راهنة في الحياة الثقافية العربية ما زلنا منشغلين بها في العلاقة مع الآخر، ومع الغرب الرأسمالي تحديداً، ليلتقط ما هو جوهري - الحاجة الى صياغة علاقة سوية مع هذا الآخر.